MÜNCHENER
THEOLOGISCHE STUDIEN

im Auftrag
der Theologischen Fakultät München

herausgegeben von
FRANZ XAVER SEPPELT, JOSEPH PASCHER, KLAUS MÖRSDORF

I. Historische Abteilung

10. Band

Elpidius Pax O.F.M.

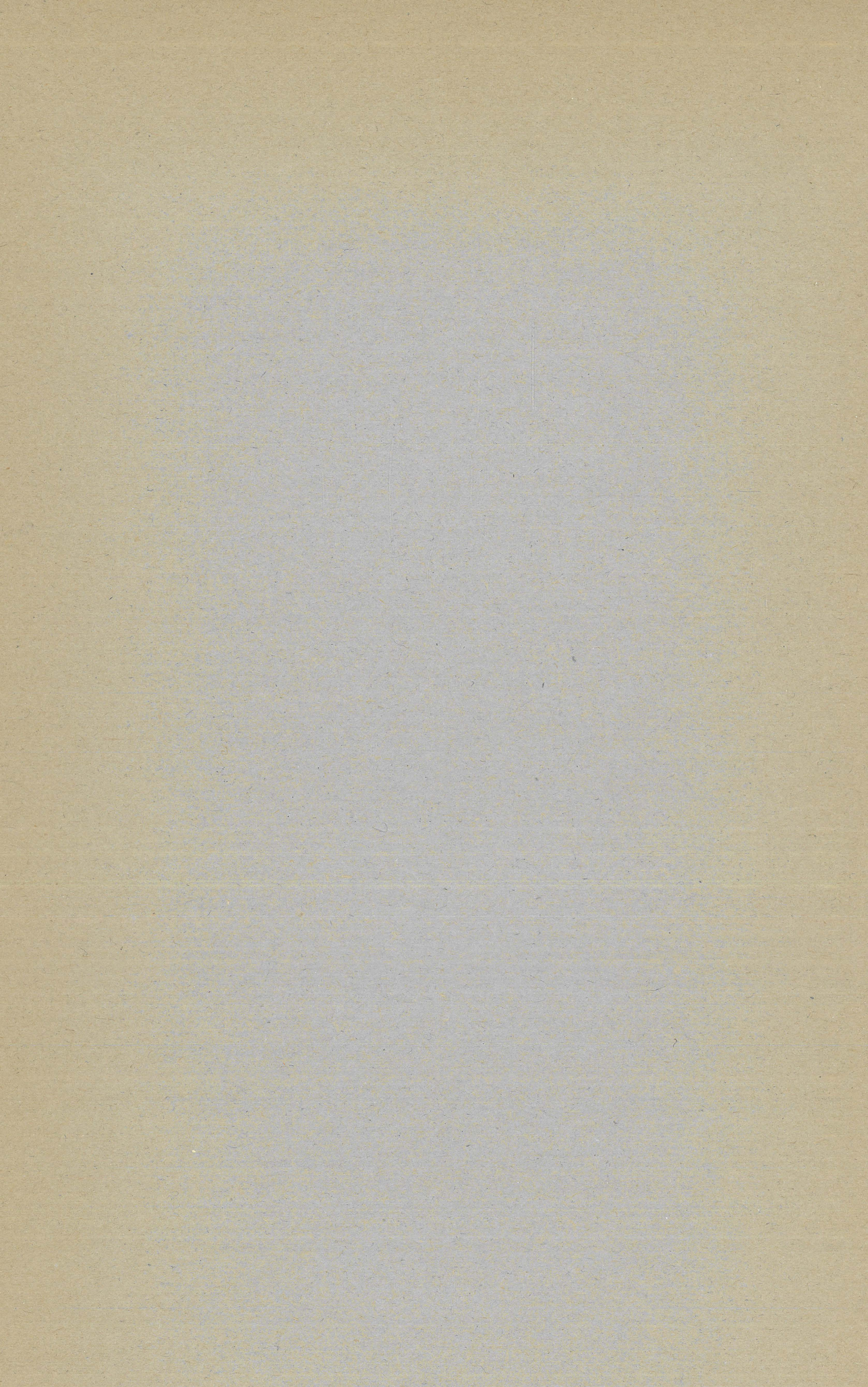
ΕΠΙΦΑΝΕΙΑ

Ein religionsgeschichtlicher Beitrag zur biblischen Theologie



1955

KARL ZINK VERLAG MÜNCHEN





MÜNCHENER THEOLOGISCHE STUDIEN

IM AUFTRAG
DER THEOLOGISCHEN FAKULTÄT MÜNCHEN

HERAUSGEGEBEN VON

FRANZ XAVER SEPPELT, JOSEPH PASCHER
KLAUS MÖRSDORF

I. HISTORISCHE ABTEILUNG

10. BAND

ΕΠΙΦΑΝΕΙΑ

EIN RELIGIONSGESCHICHTLICHER BEITRAG
ZUR BIBLISCHEN THEOLOGIE



1955

KARL ZINK VERLAG MÜNCHEN

ΕΠΙΦΑΝΕΙΑ

EIN RELIGIONSGESCHICHTLICHER BEITRAG ZUR BIBLISCHEN THEOLOGIE

VON

ELPIDIUS PAX
DR. THEOL. DR. PHIL.
LEKTOR FÜR NEUTESTAMENTLICHE EXEGESE
IM FRANZISKANERORDEN

1955

KARL ZINK VERLAG MÜNCHEN

Imprimi potest
Berolini, die 20 Februarii 1955
P. Dr. Lucius Teichmann O. F. M.
Min. Prov.

Mit kirchlicher Druckerlaubnis
München, 1. Febr. 1955 GV Nr. 679
Dr. Johannes Fuchs
Generalvikar

Druck: A. Bergmiller & Co., München 25, Implerstraße 23

Den Freunden

DOMINIK SUSNJARA

und

PHILOTHEUS HÖLLER



VORWORT

„Dem, was ich geschaut, gehört, gelernt habe, gebe ich den Vorrang“ (Heraklit).

Seit meiner vor fast 20 Jahren erschienenen Arbeit über die „Geschichte des Wortes amphipolos“ (Winter, Heidelberg 1937), die das Problem der Rundprozessionen in der Antike behandelte, haben religionswissenschaftliche Fragen mich in immer stärkerem Maße beschäftigt. Den ursprünglichen Plan, eine Geschichte der indogermanischen Religion zu schreiben, stellte ich vorerst zurück, weil ich glaubte, zunächst methodische Erfahrungen sammeln zu müssen, um nicht auf zu schwankendem Boden zu stehen. Hierfür boten sich von selbst die zahlreichen Probleme an, die mit dem im Lichte der Geschichte sich vollziehenden Übergange von der Antike zum Christentum verknüpft sind, ein Arbeitsfeld, das mich um so mehr in seinen Bann zog, als man auf diesem Grenzgebiet zwischen Philologie und Theologie weithin in Neuland vorstößt, das mannigfache Überraschungen aufweist. Wer jemals einen Blick in der Sixtina auf Michelangelo's „Urgeschichte“ werfen durfte, weiß um die gestaltende Kraft der Epiphanie, die zu den tiefsten religiösen Erfahrungen der Menschheit gehört und von der man einen Hauch bis in unsere Tage in der Ikonenfrömmigkeit des Ostens verspüren kann. So entstand das Buch, das sich bewußt auf die antike und die biblische Zeit beschränkt. Freilich bleibt es damit Stückwerk. Aber die Fortführung in die ersten christlichen Jahrhunderte hätte bei der Fülle des Stoffes den Abschluß für lange Zeit unmöglich gemacht. So bleibt dies ein Desiderat für die Zukunft, wofür *Steinheimer* und *Mohrmann* bereits wertvolle Vorarbeit geleistet haben.

Die Schrift lag 1953 der Hohen Theologischen Fakultät der Universität München vor, der ich für die Verleihung der theologischen Doktorwürde den geziemenden Dank ausspreche.

Wenn es üblich ist, an dieser Stelle all derer zu gedenken, die helfend und ratend dem Werke beistanden, so soll der Dank nicht nur jenen gelten, die äußerlich zum Gelingen beitrugen, sondern vor allem denen, die bildend und formend den Weg des Verfassers kreuzten und somit direkt oder indirekt, wissend oder unwissend am Bau mitgewirkt haben. Somit wird der Dank zugleich seiner oft

so nichtssagenden konventionellen Form entkleidet und wird zu einem Bekenntnis von Mensch zu Mensch. Aus meiner Breslauer Zeit nenne ich † *Carl Mittelhaus,* den Mitherausgeber der Realencyklopädie der klassischen Altertumswissenschaft, † *Willy Cohn,* den feinsinnigen Deuter der Persönlichkeit Hermann von Salzas, *P. Leo Labus,* den derzeitigen Kustos der Schlesischen Franziskanerprovinz, die Philologen † *Wilhelm Kroll* und *Ludolf Malten,* den unvergeßlichen Archäologen † *Fritz Weege* und vor allem den Sprachwissenschaftler *Wilhelm Havers,* dessen maßgebenden Einfluß der Kenner unschwer erraten wird. Traten in Berlin † *Eduard Schwyzer,* † *Gerhart Rodenwaldt* und nicht zuletzt *Romano Guardini,* in Rom *Ludwig Curtius* mir nahe, so waren es in dem verträumten Rietberg und in dem stillen Warendorf (Westfalen) meine Mitbrüder aus der Alma Saxonia, die in mir die Welt des heiligen Franz aufleuchten ließen und mir auf ihrer Hochschule exaktes theologisches Denken beibrachten. Und meine bayerischen Mitbrüder mit ihrem heiteren Frohsinn und ihrer vorbildlichen Gastfreundschaft schufen mir in St. Anna in München mit seiner ausgezeichneten Bibliothek eine ideale Arbeitsstätte, wie man sie sich wohl in heutiger Zeit kaum besser wünschen kann und wo ich zugleich die glücklichsten Stunden meines Lebens verbrachte. In München lernte ich aber auch in *Josef Schmid* einen Lehrer kennen, der Wissenschaftlichkeit und Menschlichkeit in seltener Harmonie miteinander verbindet und der mir mit seiner väterlichen Fürsorge ein treuer Führer war. Den Schlußstein setzen die Freunde, unter ihnen *Karl Kienmoser,* der im waldumsäumten Hirschenhausen und im lieblichen Ampertale für Tage der Erholung und Entspannung in echt bayerischer Gemütlichkeit sein gastfreies Pfarrhaus öffnete.

Die Arbeit wäre nie erschienen, wenn nicht Prälat Professor *F. X. Seppelt* sich unermüdlich für ihre Drucklegung eingesetzt und sie bereitwilligst in die „Münchener Theologischen Studien" aufgenommen, P. Provinzial *Lucius Teichmann* und P. Provinzial *Tharsicius Sibold* die Finanzierung gesichert hätten und *Karl Zink* ein Verleger gewesen wäre, der aus Idealismus in schwerer Zeit ein derartiges Wagnis auf sich nahm.

Ihnen allen gilt das Wort des hellenistischen Dichters Kallimachos: „Finden wirst du sie im Bereiche der Guten."

Hildesheim, im Herbst 1955.

Elpidius Pax



INHALTSVERZEICHNIS

Adler, N., Das erste christliche Pfingstfest, in: Ntl Abh. 18, 1. Münster 1938.

Almquist, H., Plutarch und das Neue Testament. Upsala 1946.

Bauer, W., Griechisch-deutsches Wörterbuch zum Neuen Testament[4]. Berlin 1952.

Baumstark, A., Art. Advent, in: RAC 1, 1950, 112ff.

Belser, J. E., Die Briefe des Apostels Paulus an Timotheus und Titus. Freiburg i. B. 1907.

Bertram, G., Der Begriff der Erziehung in der griechischen Bibel, in: Imago Dei. Beitr. z. theolog. Anthropologie, G. Krüger dargebracht. Gießen 1932, 33ff.

Boman, Th., Das hebräische Denken im Vergleich mit dem griechischen. Göttingen 1952.

Bonsirven, J., Le judaisme palestinien. 2 Bd. Paris 1934/5.

Botterweck, J., „Gott erkennen“, in: Bonner Bibl. Beitr. 2. Bonn 1951.

Bousset, W., Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter[3]. Berlin 1926.

Brinkmann, B., Die Lehre von der Parusie beim hl. Paulus in ihrem Verhältnis zu den Anschauungen des Buches Henoch, in: Bibl. 13, 1932, 315ff.

Bückers, H., Zur Verwertung der Sinaitradition in den Psalmen, in: Bibl. 32, 1951, 402ff.

Bultmann, R., Der Stil der Paulinischen Predigt und die kynisch-stoische Diatribe, in: Forschg. z. Rel. d. AT u. NT 13. Göttingen 1910.

— Die Bedeutung der neuerschlossenen mandäischen und manichäischen Quellen für das Verständnis des Johannesevangeliums, in: ZNTW 24, 1925, 100ff.

— Untersuchungen zum Johannesevangelium. B: οὐδεὶς θεὸν ἑώρακεν, in: ZNTW 29, 1930, 169ff.

— Die Geschichte der synoptischen Tradition[2], in: Forschg. z. Rel. d. AT u. NT 29. Göttingen 1931.

— Zur Geschichte der Lichtsymbolik im Altertum, in: Philologus 97, 1948, 1ff.

— Das Urchristentum im Rahmen der antiken Religionen. Zürich 1949.

— Das Evangelium des Johannes[11], in: Kommentar z. NT, begr. v. H. A. W. Meyer II. Göttingen 1950.

— Theologie des Neuen Testaments. Tübingen 1948/51.

Buschor, E., Feldmäuse, in: SBA phil.-hist. Kl. 1937, Heft 1.

Casel, O., Die Epiphanie im Lichte der Religionsgeschichte, in: Benedikt. Monatsschr. 4, 1922, 13ff.

Conzelmann, H., Die Mitte der Zeit. Studien zur Theologie des Lukas, in: Beitr. z. hist. Theol. 17. Tübingen 1954.

Cullmann, O., Christus und die Zeit[2]. Zürich 1948.

— Le retour du Christ[3], in: Cahiers théologiques de l'actualité protestante 1. Neuchatel 1948.

Cumont, F., Lux perpetua. Paris 1949.

Curtius, E. R., Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter. Bern 1948.

Deissmann, A., Licht vom Osten[4]. Tübingen 1923.

Dibelius, M., An die Thessalonicher I, II., in: Hdb. z. NT, hg. v. H. Lietzmann 11. Tübingen 1925.

— Die Pastoralbriefe[3], in: Hdb. z. NT, hg. v. H. Lietzmann 13, neu bearb. von H. Conzelmann. Tübingen 1955.

— Die Formgeschichte des Evangeliums[2]. Tübingen 1933.

Dieterich, A., Eine Mithrasliturgie[3], hg. v. O. Weinreich. Leipzig-Berlin 1923.

Dodds, E. R., Theurgie and its relationship to Neoplatonism, in: JRS 37, 1947, 55ff.

— The Greeks and the Irrational. Berkeley-Los Angeles 1951.

Dupont, O. J., Σὺν Χριστῷ. L'Union avec le Christ suivant St. Paul. Bruges-Louvain-Paris 1952.

Easton, B. S., The Pastoral Epistles. London 1948.

Eichrodt, W., Theologie des Alten Testamentes[2]. 2 Bd. Leipzig 1939.

Eising, H., Formgeschichtliche Untersuchungen zur Jakobserzählung der Genesis. Emsdetten 1940.

— Gottesoffenbarung bei Daniel im Rahmen der alttestamentlichen Theophanien, in: Festschr. F. Nötscher. Bonn 1950, 62ff.

Engnell, I., Studies in divine kingship in the ancient Near East. Upsala 1943.

Ermann, A., Die Literatur der Ägypter. Leipzig 1923.

— Die Religion der Ägypter. Berlin-Leipzig 1934.

Erman, A. und Grapow, H., Wörterbuch der ägyptischen Sprache. 6 Bd. Leipzig 1926/50.

Erman, A. und Ranke, H., Ägypten und ägyptisches Leben im Altertum. Tübingen 1923.

Fascher, E., Deus invisibilis. Marburg 1931.

Feine, P., Theologie des Neuen Testamentes[8]. Leipzig 1950.

— *und Behm, J.,* Einleitung in das Neue Testament. Heidelberg 1950.

Festugière, Le R. P., L'idéal réligieux des Grecs et l'Evangile[2]. Paris 1932.

— La révélation d'Hermès Trismégiste[2]. 2 Bd. Paris 1950/1.

Frame, J. E., Epistles of St. Paul to the Thessalonians. Edinburgh 1912.

Frankfort, H., Kingship and the gods. Chicago 1948.

Frost, S. B., Eschatology and Myth, in: Vetus Testamentum 2, 1952, 71ff.

Gesenius, W. und Kautzsch, E., Hebräische Grammatik[27]. Leipzig 1902.

Goguel, M., La foi à la résurrection de Jésus dans le christianisme primitif. Paris 1933.

Gressmann, H., Altorientalische Bilder zum Alten Testament[2]. 2 Bd. Berlin-Leipzig 1927.

Grossouw, W., Epiphaneia in de pastorale Brieven, in: Nederlandse Katholieke Stemmen 49, 1953, 353ff.

Guardini, R., Jesus Christus. Das Christusbild in den johanneischen Schriften. Würzburg 1940.

Hamp, V., Der Begriff „Wort" in den aramäischen Bibelübersetzungen. München 1938.

Hanse, H., Gott haben, in: RVV 27. Gießen 1939.

Havers, W., Handbuch der erklärenden Syntax. Heidelberg 1931.

— Neuere Literatur zum Sprachtabu, in: SWA phil.-hist. Kl. 223, 5. Wien 1946.

Heiler, F., Das Gebet[2]. München 1920.

Hempel, J., Gott und Mensch im Alten Testament, in: Beitr. z. Wiss. v. AT u. NT. Stuttgart 1936.

Herntrich, V., Der Prophet Jesaja. Kp. 1/12, in: Göttinger Bibelwerk 17. Göttingen 1950.

Herzog-Hauser, G., Art. Kaiserkult, in: RE Suppl. 4, 1924, 806ff.

Hopfner, Th., Griechisch-ägyptischer Offenbarungszauber, in: Stud. z. Paläographie u. Papyruskunde, hg. v. C. Wessely, 21, 1921; 23, 1924.

— Über die Geheimlehre des Iamblichus, in: Quellenschr. d. griech. Mystik 1. Leipzig 1922.

— Art. Theurgie, in: RE[2] 11, 1936, 259ff.

Horst, J.,	Proskynein, in: Ntl Forschg. III 2. Gütersloh 1932.
Jäger, W.,	Paideia. 3 Bde. Berlin 1933/47.
Jamblichus	ed. G. Parthey. Berlin 1857.
Jastrow, M.,	Die Religion Babyloniens und Assyriens. 2 Bd. Gießen 1905/12.
Jeremias, J.,	Die Briefe an Timotheus und Titus[4], in: Das Neue Testament Deutsch 9. Göttingen 1947.
Kaerst, J.,	Geschichte des Hellenismus. Leipzig 1926.
Käsemann, E.,	Das wandernde Gottesvolk, in: Forschg. z. Rel. d. AT u. NT 37. Göttingen 1938.
Kees, H.,	Ägypten, in: Religionsgeschichtl. Lesebuch 10. Tübingen 1928.
Kerényi, K.,	Apollon-Epiphanien, in: Eranos-Jahrb. 13, 1945, 1ff.
—	Die antike Religion[2]. Zürich 1952.
Keyssner, K.,	Gottesvorstellung und Lebensauffassung im griechischen Hymnus, in: Würzburger Stud. z. Altertumswiss. 2. Würzburg 1932.
Kern, O.,	Die Religion der Griechen. 3 Bd. Berlin 1926.
Kittel, G.,	Art. δόξα, in. Theol. Wtbch. 2, 1935, 245ff.
Kleinknecht, H.,	Zur Parodie des Gottmenschentums bei Aristophanes, in: ARW 34, 1937, 294ff.
Knabenbauer, J.,	Commentarius in S. Pauli Apostoli Epistolas, in: CSS 5. Paris 1913.
Köhler, L.,	Theologie des AT. Tübingen 1936.
Kornemann, E.,	Weltgeschichte des Mittelmeerraumes. 2 Bd. München 1948.
Kraus, H.-J.,	Die Königsherrschaft Gottes im AT, in: Beitr. z. histor. Theol. 13. Tübingen 1951.
Kroll, J.,	Die Lehren des Hermes Trismegistos, in: Beitr. z. Gesch. d. Philos. d. Mittelalters XII 2/4. Münster 1914.
—	Gott und Hölle. Leipzig/Berlin 1932.
Künneth, W.,	Theologie der Auferstehung[4]. München 1951.
Labat, R.,	Le caractère réligieux de la royauté assyro-babylonienne, in: Etudes d'Assyriologie 2. Paris 1939.
Latte, K.,	Hesiods Dichterweihe, in: Antike und Abendland 2. Hamburg 1946, 152ff.
Leclercq	Art. Epiphanie, in: DACL 5, 1922, 197ff.
Leisegang, H.,	Der Heilige Geist. Leipzig 1919.
—	Hellenistische Philosophie von Aristoteles bis Plotin. Breslau 1923.

Leisegang, H., Index zu Opera Philonis ed. Cohn-Wendland. Bd. 7. Berlin 1926.

— Art. Logos, in: RE 25, 1926, 1072ff.

Lichtenstein, E., Die älteste christliche Glaubensformel, in: Zeitschr. f. Kirchengesch. 63, 1950, 1ff.

Lietzmann, H. und Kümmel, G., An die Korinther I. II., in: Hdb. z. NT, hg. v. H. Lietzmann 9. Tübingen 1949.

Lock, W., The Pastoral Epistles. Edinburgh 1924.

Lohmeyer, E., Christuskult und Kaiserkult, in: Sammlg. gemeinverstdl. Vortr. u. Schrift. aus d. Gebiet d. Theol. u. Religionsgesch. 90. Tübingen 1919.

— Vom göttlichen Wohlgeruch, in: SHA phil.-hist. Kl. 1919.

— Die Offenbarung des Johannes, in: Hdb. z. NT, hg. v. H. Lietzmann 16. Tübingen 1926.

— Galiläa und Jerusalem. Göttingen 1936.

— Das Evangelium des Markus[11], in: Kommentar z. NT, begr. v. H. A. W. Meyer I 2. Göttingen 1951.

Lommel, H., Die Religion Zarathustras. Tübingen 1930.

Mandelkern, S., Veteris Testamenti Concordantiae hebraicae atque chaldaicae. Leipzig 1896.

Mayer, R., Ist die biblische Vorstellung vom Weltenbrand eine Entlehnung aus dem Parsismus? Habilitationsschr. (Maschinenschr.) München 1952.

Meinertz, M., Einleitung in das Neue Testament[5]. Paderborn 1950.

— Theologie des Neuen Testamentes. 2 Bd. Bonn 1950.

Michaeli, F., Dieu à l'image de l'homme. Paris 1950.

Michaelis, W., Pastoralbriefe und Gefangenschaftsbriefe, in: Ntl Forschg. I 6. Gütersloh 1930.

— Die Erscheinungen des Auferstandenen. Basel 1946.

— Art. ὁράω, in: Theol. Wtbch. 5, 1950, 315ff.

Milligan, G., St. Paul's Epistles to the Thessalonians. London 1908.

Moering, E., Theophanien und Träume in der biblischen Literatur. Dissertation. Göttingen 1914.

Mohrmann, Ch., Epiphaneia. Universitätsrede Nijmegen 1953.

Moortgat, A., Tammuz. Der Unsterblichkeitsglaube in der altorientalischen Bildkunst. Berlin 1949.

Nilsson, M. P., Griechische Feste. Leipzig 1906.

— The Minoan-Mycenean Religion. Lund 1927.

Nilsson, M. P., Geschichte der griechischen Religion. 2 Bd. München 1951.

— Griechischer Glaube, in: Sammlg. Dalp 64. München 1950.

Nötscher, F., Das Angesicht Gottes schauen. Würzburg 1924.

— Die Psalmen, in: Echter-Bibel. Würzburg 1947.

Nyberg, H. S., Die Religion des Alten Iran. Leipzig 1938.

Oepke, A., Art. Parusia, in: Theol. Wtbch. 5, 856/69.

Otto, W. F., Die Götter Griechenlands. München 1947.

Parry, J., The Pastoral Epistles. Cambridge 1920.

Pascher, J., Ἡ βασιλικὴ ὁδός. Der Königsweg zur Wiedergeburt und Vergottung bei Philon von Alexandreia, in: Stud. z. Gesch. u. Kultur d. Altertums 17, 3/4. Paderborn 1931.

Pfister, F., Art. Epiphanie, in: RE Suppl. 4, 1924, 277ff.

Philonis Alexandrini opera quae supersunt ed. Cohn-Wendland. 7 Bd. Berlin 1896/1915.

Preisigke, F., Wörterbuch der griechischen Papyrusurkunden. 3 Bd. Berlin 1925/29.

Procksch, O., Theologie des Alten Testamentes. Gütersloh 1950.

Prümm, K., Herrscherkult und Neues Testament, in: Bibl. 9, 1928, 3ff; 129ff; 289ff.

— Der christliche Glaube und die altheidnische Welt. 2 Bd. Leipzig 1935.

— Religionsgeschichtliches Handbuch für den Raum der altchristlichen Umwelt. Freiburg 1943.

Reitzenstein, R., Die hellenistischen Mysterienreligionen. Leipzig/Berlin 1910.

— Das iranische Erlösungsmysterium. Bonn 1921.

Rheinfelder, H., Kult- und Profansprache in den romanischen Ländern. Genf/Florenz 1933.

Riesenfeld, H., Jésus Transfiguré. Kopenhagen 1947.

Rudberg, G., Hellenisches Schauen, in: Classica et Mediaevalia 5, Kopenhagen 1942, 159ff.

Scheftelowitz, I., Die altpersische Religion und das Judentum. Gießen 1920.

Schelkle, K. H., Die Passion Jesu in der Verkündigung des Neuen Testamentes. Heidelberg 1949.

Schierse, F. J., Verheißung und Heilsvollendung. Zur theologischen Grundfrage des Hebräerbriefes. Dissertation. München 1955.

Schlier, H., Der Brief an die Galater, in: Kommentar z. NT, begr. v. H. A. W. Meyer 10. Göttingen 1949.

Schmid, J., Das Evangelium nach Matthäus[2] ,in: Regensburger Bibel 1. Regensburg 1952.

— Das Evangelium nach Markus[3], in: Regensburger Bibel 2. Regensburg 1954.

— Das Evangelium nach Lukas[3], in: Regensburger Bibel 3. Regensburg 1955.

Schmitt, J., Jésus ressuscité dans la prédication apostolique. Paris 1949.

Schneider, J., Doxa. Eine bedeutungsgeschichtliche Studie, in: Ntl Forschg. III 3. Gütersloh 1932.

Schulte, H., Der Begriff der Offenbarung im Neuen Testament, in: Beitr. z. Evgl. Theol. 13. München 1949.

Scott, W., Hermetica. 4 Bd. Oxford 1924/36.

Söderblom, N., Der lebendige Gott im Zeugnis der Religionsgeschichte, hg. v. F. Heiler. München 1942.

Söhngen, G., Die Einheit in der Theologie. München 1952.

Spicq, Le P. C., Saint Paul. Les épitres pastorales. Paris 1947.

Stauffer, E., Theologie des Neuen Testamentes[3]. Stuttgart 1946.

Stein, B., Der Begriff Kebod Jahve und seine Bedeutung für die alttestamentliche Gotteserkenntnis. Emsdetten 1939.

Steinheimer, M., Die δόξα τοῦ θεοῦ in der römischen Liturgie, in: Münchner Theol. Stud. II 4. München 1951.

Steinleitner, F., Die Beichte im Zusammenhang mit der sakralen Rechtspflege in der Antike. Dissertation. Leipzig 1913.

Strack, H. L. und Billerbeck, P., Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch. 4 Bd. München 1928.

Strauß, O., Indische Philosophie. München 1925.

Trip, Ch. J., Die Theophanien in den Geschichtsbüchern des Alten Testamentes. Leiden 1858.

Weinreich, O., Antike Heilungswunder, in: RVV VIII 1. Gießen 1909.

— Parodien von Götterparusien in der mittleren Komödie, in: ARW 18, 1915, 40f.

Weinreich, O., Türöffnung im Wunder-, Prodigien- und Zauberglauben der Antike, des Judentums und Christentums, in: Genethliakon W. Schmid. Stuttgart 1929, 200ff.

—, Epigrammstudien I: Epigramm und Pantomimus. Heidelberg 1948.

Weiser, A., Zur Frage nach den Beziehungen der Psalmen zum Kult: Die Darstellung der Theophanie in den Psalmen und im Festkult, in: Festschr. A. Bertholet. Tübingen 1950, 513ff.

—, Die Psalmen, in: Göttinger Bibelwerk 14/5. 2 Bd. Göttingen 1950.

Weniger, L., Theophanien, altgriechische Götteradvente in: ARW 22, 1920/24, 18ff.

Wesendonk, O. G. von, Das Weltbild der Iranier. München 1933.

Wetter, G. P., Charis. Ein Beitrag zur Geschichte des ältesten Christentums. Leipzig 1913.

Wikenhauser, A., Das Evangelium nach Johannes, in: Regensburger Bibel 4. Regensburg 1948.

Wilamowitz-Moellendorff, U. von, Hellenistische Dichtung im Zeitalter des Kallimachos. 2 Bd. Berlin 1924.

—, Der Glaube der Hellenen. 2 Bd. Berlin 1931.

Windisch, H., Zur Christologie der Pastoralbriefe, in: ZNTW 34, 1935, 213ff.

— *und Preisker, H.*, Die Katholischen Briefe[3], in: Hdb. z. NT, hg. v. H. Lietzmann 15. Tübingen 1951.

Wohlenberg, G., Der erste und zweite Thessalonicherbrief[2], in: Kommentar z. NT, hg. v. Th. Zahn. Leipzig 1909.

—, Die Pastoralbriefe[3], in: Kommentar z. NT, hg. v. Th. Zahn. Leipzig-Erlangen 1923.

Ziegler, J., Isaias, in: Echter-Bibel. Würzburg 1948.

Zorell, F., Lexicon Graecum Novi Testamenti. Paris 1951.

ABKÜRZUNGSVERZEICHNIS

AChr	=	Antike und Christentum
ALw	=	Archiv für Liturgiewissenschaft
ARW	=	Archiv für Religionswissenschaft
Athen. Mitt.	=	Athenische Mitteilungen
Bibl.	=	Biblica
Bibl. Stud.	=	Biblische Studien
BZ	=	Biblische Zeitschrift
CSS	=	Cursus Scripturae Sacrae
DACL	=	Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie
Evgl. Theol.	=	Evangelische Theologie
Gl.	=	Glotta
JBL	=	Journal of Biblical Literature
JbLw	=	Jahrbuch für Liturgiewissenschaft
JHS	=	Journal of Hellenic Studies
JRS	=	Journal of Roman Studies
JTS	=	Journal of Theological Studies
KZ	=	Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung auf dem Gebiete der indogermanischen Sprachen, begr. v. A. Kuhn.
Lit. Jahrb.	=	Liturgisches Jahrbuch
NGGW	=	Nachrichten der Göttinger Gesellschaft der Wissenschaften
NJ	=	Neue Jahrbücher für Wissenschaft und Jugendbildung
Ntl Abh.	=	Neutestamentliche Abhandlungen
PhW	=	Philologische Wochenschrift
RAC	=	Reallexikon für Antike und Christenum
Rev. Bibl.	=	Revue Biblique
Rhein. Mus.	=	Rheinisches Museum für Philologie
Röm. Mitt.	=	Römische Mitteilungen

RVV	=	Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten
SBA	=	Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften
SHA	=	Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften
SPA	=	Sitzungsberichte der Preußischen Akademie der Wissenschaften
Stud. Theol.	=	Studia Theologica
Theol. Lit. Ztg.	=	Theologische Literaturzeitung
Theol. Rundsch.	=	Theologische Rundschau
Theol. Wtbch.	=	Theologisches Wörterbuch, hg. v. G. Kittel
Theol. Zeitschr.	=	Theologische Zeitschrift
ZATW	=	Zeitschrift für alttestamentliche Wissenschaft
ZKTh	=	Zeitschrift für katholische Theologie
ZNTW	=	Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft

AP	=	Anthologia Palatina
atl	=	alttestamentlich
ntl	=	neutestamentlich
LXX	=	Septuaginta
M	=	Masora
V	=	Vulgata

Einleitung

Es gehört zu den Eigenarten menschlicher Unzulänglichkeit, daß wir vielfach mit Begriffen umzugehen pflegen, über deren tragenden Grund wir uns nicht im klaren sind und die daher überaus leicht der Verflachung verfallen. Ein Musterbeispiel bietet das Wort Epiphanie. Nicht nur in der religiösen Erbauungsliteratur, sondern auch in der gehobenen Umgangssprache ist es leider ein allzu geläufiger Ausdruck geworden, der bereits Gefahr läuft, eine billige Scheidemünze des Alltags zu werden. Aber wenn wir die Bibelwissenschaft, der es in besonderer Weise zukäme, uns über seinen inneren Gehalt aufzuklären, befragen, bleiben wir weithin ohne Antwort. Man erhält fast den Eindruck, als ob dieses Zentralproblem christlicher Verkündigung für sie nur am Rande läge. E. Stauffer widmet dem Wort ἐπιφάνεια in seiner „Theologie des NT" wenigstens eine längere Anmerkung[1]; bei M. Meinertz dagegen sucht man es im Stichwortverzeichnis vergebens und findet nur kurze Bemerkungen bei Zitaten aus den Pastoralbriefen[2]. Der Grund hierfür dürfte in der positivistischen Betrachtungsweise zu suchen sein, die nur die vorliegenden Gegebenheiten berücksichtigt und daher in unserem Falle glaubt, mit wenigen Sätzen darüber hinweggehen zu dürfen, da ἐπιφάνεια im NT nur fünfmal belegt ist. Man fragt nicht nach den Ursachen dieses auffälligen Befundes, obwohl gerade sie wesentlich zur Aufhellung des Begriffes beitragen könnten. Dabei kommt *sachlich* der Epiphanie eine grundlegende Bedeutung zu, und es ist ein großes Verdienst der protestantischen Forschung, dies klar erkannt zu haben. Wenn auch eine zusammenfassende Darstellung merkwürdigerweise bisher immer noch nicht geschrieben ist, so zeigen die zahlreichen Hinweise in den Werken von Deißmann, Windisch, Lohmeyer, Dibelius, Michaelis und nicht

---

[1] Stauffer, Theologie des NT 298 Anm. 709.
[2] Meinertz, Theologie des NT 2, 216.

zuletzt von Bultmann, daß man mit den hier auftauchenden Fragen vollkommen vertraut ist. Auf katholischer Seite sind es Forscher wie Guardini, Casel und Prümm, die von anderer Sicht aus auf die Wichtigkeit dieses Problems hingewiesen haben, während unter den Exegeten nur Wikenhauser hervorragt.

Im folgenden soll daher der Versuch unternommen werden, den biblischen Sinngehalt von ἐπιφάνεια herauszuarbeiten. Methodisch soll dabei der Weg gegangen werden, den Rudolf Meringer vor mehr als fünf Jahrzehnten mit dem Schlagwort „Wörter und Sachen" gekennzeichnet[3] hat. Denn nur die harmonische Verbindung von Wort- und Sachforschung vermag einiges Licht in das große Dunkel zu bringen, das noch immer auf dem Übergang von der Antike zum Christentum ruht. Wir werden daher die Mitte zwischen einer philologischen Betrachtungsweise, die allzu leicht die große Linie aus den Augen verliert, und einer religionsgeschichtlich-theologischen, die unter Vernachlässigung der Kleinarbeit bisweilen der Eigenständigkeit der einzelnen Religionen nicht gerecht wird, zu halten suchen. Das Ziel der Untersuchung ist aber nicht eine Darstellung der Epiphanie an sich, sondern die Aufhellung des biblischen Begriffes ἐπιφάνεια. Daher wird im NT die Basis notwendigerweise eine Erweiterung erfahren müssen, während wir uns im weiteren Begriffsfeld der umliegenden Kulturen auf die wesentlichen Punkte beschränken dürfen.

Wir stoßen hierbei in ein Gebiet vor, das von der Exegese weithin vernachlässigt worden ist. Bereits 1910 hat der Altmeister der Erforschung der griechischen Sprache, Eduard Schwyzer, auf das wichtige Verhältnis von *Sprache und Religion* aufmerksam gemacht[4], und neuerdings haben Max Haller, Odo Casel und Christine Mohrmann die große Bedeutung der Sprache für den Kult hervorgehoben[5]. Denn hier werden nicht nur Fragen berührt, die den Zweig einer bestimmten Fachwissenschaft angehen. Vielmehr stehen wir an einem der Brennpunkte des menschlichen Daseins überhaupt, an dem sich der Anruf des lebendigen Gottes und die Antwort des Menschen begegnen.

---

[3] R. Meringer, Wörter und Sachen 1, 1909, 1 ff.

[4] E. Schwyzer, Sprache und Religion, in: Wissen und Leben 1910, 461 ff.

[5] M. Haller, Sprache und Kult, in: Festschr. f. O. Eissfeldt. 1947, 141 ff. O. Casel, Zur Kultsprache des heiligen Paulus, in: ALw. 1, 1950, 1 ff. Ch. Mohrmann, La latinité chrétienne et le problème des relations entre langue et religion, in: Paideia 8, 1953, 241/56.

Nachdem die Altertumswissenschaft im vergangenen Jahrhundert die Welt des Hellenismus erschlossen hatte, zog ἐπιφάνεια als antiker Kultbegriff und Terminus der christlichen Sakralsprache von Anfang an das Augenmerk der Forschung auf sich, die das gegenseitige Abhängigkeitsverhältnis näher zu ergründen suchte. So fand *Deißmann*[6] Verbindungsfäden zum Herrscherkult, *Feine* (aber nur in den älteren Auflagen seines Werkes) zur gnostischen Terminologie[7]. Aber erst seit dem ersten Weltkrieg begann man sich eingehender mit dieser Frage zu beschäftigen. *Steinleitner*[8] trug reiches inschriftliches Material für ἐπιφανής als Götterepitheton zusammen, das der Kultsprache des Ostens, speziell Kleinasiens, angehört und die Macht der plötzlich und unerwartet zu Hilfe kommenden Götter zum Ausdruck bringt, wenn der Begriff selbst auch schon altgriechisches Glaubensgut ist. Dabei macht er den bemerkenswerten Unterschied, daß für den Griechen die Epiphanie nur den segensreichen Eingriff der Gottheit in das Leben des Einzelnen oder der Gemeinschaft, für den Kleinasiaten aber zugleich ein mystisches inneres Erleben bedeutet.

Casel[9] hat als erster bewußt die Linie von der Antike zum Christentum gezogen. Nach ihm, dem sich neuerdings *Steinheimer* angeschlossen hat[10], bezeichnet Epiphanie das glänzende, von Licht umflossene Sichtbarwerden des Gottes, „der sich als gewaltiger König und als frieden- und segenbringender Heiland offenbart" (S. 20). Die Christen übernahmen das Wort, das nunmehr gegenüber den heidnischen Auffassungen in eine höhere Ebene gehoben wurde und somit einen gewissen antithetischen Charakter erhielt. Andererseits verfügte das Wort über einen so reichen Stimmungsgehalt, daß es den religiösen Empfindungen der Christen einigermaßen gerecht werden konnte.

Inzwischen breitete das gesamte antike Material *Pfister* in seinem Artikel „Epiphanie" in der RE aus und eröffnete damit den Blick auf ein wichtiges kultisches Phänomen[11]. Doch scheint mir seine

---

[6] Deissmann, Licht vom Osten 1923.

[7] Feine, Theologie des NT 1910, 542. Vgl. dagegen 7. Aufl. 1936, 321.

[8] Steinleitner 15 ff.

[9] Casel, Epiphanie 13 ff. Vgl. auch W. Dürig, Die Erforschung der lateinisch-christlichen Sakralsprache, in: LJ 1, 1951, 36 ff.

[10] Steinheimer 88 ff.

[11] Pfister, Epiphanie 277 ff.

Gliederung des Stoffes nach systematischen Gesichtspunkten nicht glücklich zu sein, da wegen Vernachlässigung des chronologischen Elementes der sprach- und religionsgeschichtlichen Entwicklung nicht genügend Rechnung getragen wird, infolgedessen Dinge miteinander verbunden werden, die nur oberflächlich zusammengehören. Da Pfister, wie auch Weinreich[12], stark von der vergleichenden Religionswissenschaft beeinflußt ist, neigt er stark zu Vereinfachungen und wird daher der ntl Epiphanie nicht gerecht, die er trotz ihres Verkündigungscharakters und der Bevorzugung bestimmter Fachausdrücke direkt an die Antike anschließt.

Dibelius[13] hat das große Verdienst, ἐπιφάνεια nicht isoliert betrachtet, sondern systematisch in das große Wortfeld der soteriologischen Termini eingeordnet zu haben. Nach ihm sind diese Bestandteile der höheren Koine, vor allem Termini der Kulte, insbesondere des Herrscherkultes, die möglicherweise auf dem Umweg über die Kultsprache des Diasporajudentums in der christlichen Gemeinde als Formeln Eingang fanden, die sich ihrer aus missionarischen Gründen gern bediente.

Prümm[14], dessen Arbeiten vielfach apologetischen Charakter tragen, spricht den antiken soteriologischen Termini einen eigentlichen technischen Charakter ab. Sie gehörten nach ihm innerhalb des Hellenismus der Alltags- oder gehobenen Hofsprache an und wurden erst sekundär durch Verbindung mit eigentlichen Kultworten oder vielleicht auch unter dem Einfluß euhemeristischer Vorstellungen der religiösen Sphäre angenähert. Wegen der geringen Bedeutung des Kaiserkultes lag für eine antithetische Verwendung kein Grund vor. Vielmehr konnte Paulus ohne weiteres an den religiösen Gebrauch dieser Worte in der LXX anknüpfen. Erst der heidenchristliche Leserkreis mag Beziehungen zum antiken Kult herausgehört haben.

Die Arbeit von *Schulte*[15] ist methodisch wertlos und selbst als Materialsammlung nur mit größter Vorsicht zu benutzen.

Bei all diesen Untersuchungen kommt jedoch die *innerbiblische Problematik* zu kurz. Sie liegt darin, daß ἐπιφάνεια ein eschatologischer Terminus ist und sich dadurch sowohl von der Antike wie auch von dem heutigen Sprachgebrauch unterscheidet. Ferner ist

---

[12] Weinreich, Türöffnung 200 ff.
[13] Dibelius, Pastoralbriefe 1931.
[14] Prümm, Herrscherkult 1 ff; 129 ff.
[15] Schulte, Offenbarung 54 ff.

das Wort auf das Corpus Paulinum, insbesondere auf die Pastoralbriefe beschränkt. Diese Tatsache verdient um so größere Aufmerksamkeit, als nur von hier aus Licht auf das gegenseitige Verhältnis von Antike und Christentum fallen kann. Wir werden daher von religionsgeschichtlicher und biblischer Sicht in gleicher Weise unsere Frage behandeln müssen.

A) Sprachliche Untersuchungen

I. Etymologisches

Ἐπιφάνεια ist eine Ableitung von ἐπιφαίνομαι [1], das zu der indogermanischen Wurzel bhā gehört, die „leuchten, glänzen, strahlen" bedeutet und sich z. B. im altindischen bhāta „glänzen", bhānuh „Strahl, Licht", bhanam „Leuchten, Erscheinung" findet [2]. Diese Grundbedeutung lebt noch in zahlreichen isolierten griechischen Formen weiter vgl. ἀργύφεος „silberglänzend" (Hom. Il. 18, 50), φανή „Fackel, Fackelzüge" (Eurip. Ion 550), φάντασις, φαάντατος „glänzendste, hellste" (Hom. Od. 13, 93), φάσις „Aufgang der Gestirne" (Tim. Locr. 97b). Daneben bezeichnet die Wurzel das Sichtbare (vgl. φαίνω „ans Licht bringen, sichtbar machen, erscheinen lassen"), das auch im intransitiven Sinne vom Aufgang der Sterne gebraucht werden kann [3], φάσμα „Erscheinung, Gesicht, Vorzeichen", φαντασία „Sichtbarmachen, Erscheinung", φανερός „sichtbar" usw. Die konkret sinnliche Bedeutung wird schließlich auf das geistige Gebiet übertragen: φαντασία „Vorstellung, Idee", φανερός „offenbar" usw.

Jedoch ist die Zusammensetzung mit der ebenfalls auf das Indogermanische zurückgehenden Präposition ἐπί, die als Präverb einen verstärkenden und damit spezialisierenden Sinn aufweist [4], auf das Griechische beschränkt, das eine gewisse Vorliebe für sie hat, die bis ins NT hineinreicht [5].

---

[1] Etym. Gudianum 512, 13.

[2] A. Walde - J. Pokorny, Vergleichendes Wörterbuch der indogermanischen Sprachen 2, 1927/30, 122. E. Boisacq, Dictionnaire étymologique de la langue grecque 1950, 1010 f. I. B. Hofmann, Etymologisches Wörterbuch des Griechischen 1949, 389.

[3] F. Blass - A. Debrunner, Grammatik des ntl Griechisch[7] 1943, 139 f.

[4] J. H. Moulton, Grammar of the NT 2, 1929, 311. E. Schwyzer, Griechische Grammatik 2, 1950, 466.

[5] Moulton aO.

Ἐπιφάνεια taucht zum ersten Mal bei den Vorsokratikern auf (Diels Vors. 3,233 s. v.). Abgesehen von vereinzelten Belegen bei Isaeus (7,13), Isokrates (6,104) und Platon (Alc. 1,124 C) findet es sich in klassischer Zeit kaum. Häufiger wird es zu Beginn des Hellenismus und bleibt bis ins 4. nachchristliche Jahrhundert in Gebrauch, wie neben inschriftlichen Zeugnissen die Belege bei Aristoteles, Arrian, Diodor, Euklid, Galen, Philodem, Plutarch, Polybius, Philo, Lukian, Olympiodor, Jamblichus und Proklus zeigen [6]. Dabei ist zu beachten, daß bei keinem der angeführten Schriftsteller sich eine besondere Vorliebe in der Verwendung des Wortes feststellen läßt, wie es nach der Darstellung von Schulte 54f den Anschein haben könnte, sondern der Häufigkeitsquotient während der ganzen Zeit ziemlich gleichbleibend ist. Das Adjektiv ἐπιφανής ist dagegen schon bei Herodot, Pindar, Thukydides und Platon gebräuchlich und das Verbum ἐπιφαίνεσθαι findet sich bereits bei Homer Il. 17, 650.

Bei dieser Wortgruppe kann man nun scharf *zwei Bedeutungsschichten,* eine sakrale und eine profane, unterscheiden, die vor allem bei ἐπιφάνεια deutlich werden. Während im ersteren Falle ἐπιφάνεια einen Terminus technicus für das plötzliche Auftreten, „die Epiphanie", von Göttern, Heroen, Dämonen usw. darstellt, weist es im zweiten Falle verschiedene Schattierungen auf: ausgehend von der ebenfalls noch greifbaren Grundbedeutung bezeichnet es insbesondere „das nach außen hin sichtbar in Erscheinung Tretende", die „Oberfläche" und „Gestalt" auf mannigfachen Gebieten und kann auch als „Ruhm, Rang, Würde, Ansehen, politische Vormachtstellung" auf das Geistige übertragen werden. In der Überlieferung ist nun die profane Bedeutung die ältere, während die sakrale erst im Hellenismus auftritt, ohne aber die profane zu verdrängen, die im Gegenteil gerade in späterer Zeit sich noch weiter ausbreitet. Schwieriger liegen die Verhältnisse bei ἐπιφανής, ἐπιφαίνεσθαι, bei denen die Übergänge zwischen den beiden Schichten vielfach undurchsichtig sind, weil man sich des Zusammenhangs mit dem Verbum φαίνεσθαι bewußt war und wohl auch Einflüsse der zahlreichen profanen Adjektiva auf -ης sich geltend machten. Doch scheint hier ein ähnlicher Befund vorzuliegen.

[6] Belege bei Liddell-Scott s. v.

ἐπιφανής „in Erscheinung tretend, sichtbar, deutlich, ausgezeichnet, vornehm“ wird zwar schon bei Herodot als Beiwort der Götter verwendet, ist aber erst im Hellenismus ein fester Bestandteil der Kultsprache. Ähnlich gebraucht schon Herodot ἐπιφαίνεσθαι (2, 91; 3, 27; 7.16), das aber erst ab 4. Jh. als fester Terminus bei Göttererscheinungen vorkommt.

Dieser Tatbestand eröffnet uns ein äußerst schwieriges Problem: welches ist das gegenseitige Verhältnis der profanen und sakralen Schicht? Ist die profane tatsächlich die ältere und leitet sich aus ihr die sakrale ab, die es daher auch nie zu einer richtigen Eigenständigkeit gebracht hat, wie Prümm behauptet[7], oder beruht der relativ späte sakrale Befund auf einem Zufall bzw. läßt er religionsgeschichtliche Erklärungsmöglichkeiten zu, durch die auf Genese und Entwicklung des Wortes neues Licht fällt? Daß sich von hier aus wichtige Perspektiven für die christliche Kultsprache ergeben, liegt auf der Hand.

Im folgenden werden Profan- und Sakralsphäre von ἐπιφάνεια getrennt behandelt, wobei die Parallelen von ἐπιφανής-ἐπιφαίνεσθαι, soweit sie für die Untersuchung von Wert sind, mitherangezogen werden.

1) Profaner Sprachgebrauch

Schon eine flüchtige Durchsicht des Materials zeigt zur Genüge, daß das profane ἐπιφάνεια nicht ein Allerweltswort ist, das wahllos bei jeder Gelegenheit gebraucht werden kann, sondern daß es weitgehendst ein Fachausdruck ist, der bestimmten Sprachkreisen zugeordnet ist, wobei bemerkenswert ist, daß es nicht etwa nur einem, sondern zugleich mehreren Kreisen, aber jeweils in verschiedener Nuancierung, angehört. Es ist eine bekannte Tatsache, daß in jeder Sprachgemeinschaft die soziale und berufliche Differenzierung zu sog. Sondersprachen führt, die im Hellenismus durch die rasche Entwicklung von Wissenschaft und Technik stark gefördert werden. Diese weisen vielfach einen Wortschatz auf, der nur auf ihr eng umgrenztes Gebiet zugeschnitten ist, in der Umgangssprache keine Entsprechung hat bzw. eine Bedeutungsverengerung ihr gegenüber aufweist. Letzteres ist bei ἐπιφάνεια der Fall. Der allgemeine Ausdruck „Oberfläche“ z. B. erhielt in dem jeweiligen

[7] Prümm, Herrscherkult 130 Anm. 4.

Milieu seinen ganz bestimmten Sinn, den alle Sprachträger von selbst damit verbanden, die auf diesem Gebiet tätig waren. Je enger diese nun wieder mit der Allgemeinheit in Berührung standen, um so eher konnte ein solcher Fachausdruck in der Gesamtsprache Eingang finden und dort verstanden werden[8].

Es wird sich nun aber in unserem Falle schwer ausmachen lassne, wo wir den Ausgangspunkt anzusetzen haben und ob die einzelnen Sprachkreise sich etwa auch gegenseitig beeinflußt haben; denn es ist zu bedenken, daß die Sondersprachen in damaliger Zeit noch keine so isolierte Ausbildung erfahren hatten, wie dies bei uns der Fall ist, woraus sich das Vorkommen desselben Wortes in mehreren Gruppen erklärt. Zudem erfolgte gerade die schriftliche Fixierung der fachwissenschaftlichen Arbeit relativ spät, so daß man aus einem argumentum ex silentio in früherer Zeit keine falschen Schlüsse ziehen darf. Wir folgen daher in unserer Einteilung nicht chronologischen, sondern sachlichen Gesichtspunkten.

In der *militärischen Fachsprache* bezeichnet ἐπιφάνεια das plötzliche und unerwartete Auftauchen des Feindes, wodurch die Entscheidung der Schlacht erzwungen werden soll (Polyb. 3, 68, 12). Häufige Verbindungen sind ἐ. τῶν ὑπεναντίων (Polyb. 1, 54, 2) und ἐ. τῶν πολεμίων (Aeneas Tact. de obsid. toleranda comm. 31, 8; Onosander Strat. 22, 3; Asklepiadotos Tact. 12, 10), βαρβαρικῶν στρατιωτῶν (Plut. Mor 398 D), verstärkt durch ἀπροόρατος (Onos.) und αἰφνίδιος (Asklep.). In den theoretischen Abhandlungen des Onosander und Asklepiadotos, aber auch bei Plutarch wird der Plural gebraucht. Ähnlich findet sich ἐπιφαίνεσθαι in diesem Sinn (Hdt. 2, 152; 4, 122; 5, 30; Thuk. 8, 42; Xen. Anab. 3, 4, 13; Aeneas 4. 6; 18, 22), jedoch auch abgeschwächt ohne das Überraschungsmoment bei Aeneas 16, 11.

Daneben bezeichnet es die Frontseite des Heeres: ἡ κατὰ πρόσωπον ἐ. Polyb. 1, 22 10; „in Fronten kämpfen" Polyb. 3, 116, 10. So erhält das Wort die Bedeutung „Seite" und wird ein Synonym von πλευρά (Polyb. 6, 27, 3). Man kann daher von der rechten Seite (Arr. Tact. 21, 3) und von den drei sichtbaren Seiten einer Stadt sprechen (Polyb. 4, 70. 9)[9].

In der *Mathematik* definiert Euklid (el. 1) ἐπιφάνεια folgendermaßen: ἐπιφάνεια δέ ἐστιν. τὸ μῆκος καὶ πλάτος μόνον ἔχει. Das Fehlen

[8] Havers, Hdb. 126 ff.

[9] Über φαίνεσθαι als Terminus der Militärsprache vgl. W. Schulze, De verbi φαίνεσθαι vi et potestate, in: Kleine Schriften 1933, 381 ff. H. Trümpy, Kriegerische Fachausdrücke im griechischen Epos. Basel 1950.

von βάθος betont ausdrücklich Apollod. 3, 259, 26 Arnim. So stellt also die Fläche die Begrenzung des Körpers in zwei Dimensionen, die Linie die Begrenzung der Fläche in einer Dimension dar (Arist. b. Ar. Didym 5 = Dox. Gr. 449, 7; vgl. auch im Plural Plut. Mor. 1004 A; 1023 CD). Nach Euklid sind ἐπιφανείας δὲ πέρατα γραμμαί. ἐπίπεδος ἐπιφάνειά ἐστιν ἥτις ἐξ ἴσου ταῖς ἐφ' ἑαυτῆς εὐθείαις κεῖται. Das Wort findet sich außerordentlich häufig in der Beschreibung von Kugeln, Halbkugeln, Würfeln, Pyramiden, Kegeln usw. (Archytas A 14 = 1, 425, 29ff Diels; Speusipp b. Philol. A 13 = 1, 402, 19 Diels; Mathem. Gr. Min. 30, 4, 6; 54, 9. 14. 17; 54, 24; 58, 22; 60, 2, 7f; Plut. Mor. 1079 EF; 1081 B; Procl. ad Tim. 2, 75, 9; 76, 17; 3, 250, 5), zur Bezeichnung von Schnittflächen schon Democr. B 155 = 2, 173, 19 Diels. In übertragenem Sinne gehört auch Plut. Mor. 980 A hierher, wo es von einem Fischschwarm heißt: ὁ θυννοσκόπος ἂν ἀκριβῶς λάβῃ τὸν ἀριθμὸν τῆς ἐπιφανείας, εὐθὺς ἀποφαίνεται, πόσον καὶ ἅπαν τὸ πλῆθός ἐστιν, εἰδὼς ὅτι καὶ τὸ βάθος αὐτῶν ἐν ἴσῳ τεταγμένον στοιχείῳ πρός τε τὸ πλάτος ἐστὶ καὶ τὸ μῆκος. Als Anhang sei auf die Bezeichnungen in der *Optik* (z. B. eines Spiegels b. Empedokl. A 88 = 1, 306, 6 Diels; vgl. Damian opt. 11) und in der *Technik* bei der Konstruktion mannigfacher Geräte im Geschützbau (Philo. Belop. 70, 27) hingewiesen.

Eine wichtige Stelle nimmt ἐπιφάνεια in der *Meteorologie* ein, wobei dieses Wort im weiten antiken Sinne gemeint ist. Isoliert steht Polyb. 3, 94, 3 „Tageserscheinung" da. Im übrigen ist die Bedeutung „Oberfläche" vorherrschend. Die Fixsterne sind an einer einzigen Fläche angeheftet, während die Planeten verschiedenen Sphären oder Zonen angehören (Ar. Didym. 31 = Dox. Gr. 466, 8). Betrachtungspunkt für die Himmelserscheinungen ist neben dem Mittelpunkt die Oberfläche der Erde (Procl. hypotyp. 2, 15; 3, 32; 4, 50; 4, 61; 7, 34), die zugleich auch zur Berechnung der Mondparallaxen dient (Procl. hypotyp. 4, 51. 53. 59. 61). Bei der Konstruktion des sog. Ring-Astrolab, wodurch die Beobachtung der Länge und Breite der Sterne ermöglicht wird, sind die inneren und äußeren, die konkaven und konvexen „Krümmungsflächen" von besonderer Bedeutung (Procl. hypotyp. 3, 6ff; 6, 3. 16), die mit der Rundfläche (περιφερεία: 3, 6) und den Seitenflächen (ἐπίπεδα: 3, 22) in enger Verbindung stehen[10]. Weitere Beispiele bei Procl. ad Tim. 2, 71, 14; 74, 12; 79, 22; 80, 6; 126, 3; 139, 10.

---

[10] Kauffmann, Art. Astrolabium, in RE 4, 1798 f.

Neben der Oberfläche des Himmels als der ἐπιφάνεια βάθους (Philo 3, 209, 13) und des Meeres (Plut. Mor. 979 D; 1063 A; Philo 4, 260, 15) wird häufig die Erdoberfläche erwähnt, die in den antiken Erdbebentheorien eine Rolle spielt (Ar. Didym. 13 = Dox. Gr. 453, 16). Gelegentlich wird ἐπιφάνεια bei der Beschreibung von *Örtlichkeiten,* die als παράδοξος, ξένος erscheinen, gebraucht (Polyb. 2, 29, 1 u. a.)[11].

In der *Philosophie* wird das Wort gern, wie wir schon in der Mathematik sahen, in festen Reihen verwendet: σημεῖον-γραμμή-ἐπιφάνεια-σῶμα (στερεόν). Neben ἐπιφάνεια finden sich ἐπίπεδον (Eucl. el. 1) und χροία, das besonders die Pythagoräer verwenden (Diels Vorsokr. 3, 279, 15). Megethos, das nach Aristoteles sich in Länge, Breite und Tiefe zeigt, kann man von sechs Bestimmungen aussagen, zu denen auch ἐπιφάνεια gehört (Ar. Didym. 5 = Dox. Gr. 449, 7; vgl. auch Arist. phys. 209^a8)[12]. Im Gegensatz zu Zahl und Wort, die διωρισμένον sind, sind γραμμή ἐπιφάνεια σῶμα συνεχές. Denn die einzelnen Teile der ἐπιφάνεια hängen durch die γραμμή miteinander zusammen, wie auch die Einzelteile des Körpers durch γραμμή oder ἐπιφάνεια verbunden sind (Arist. Cat. 5^a2B; vgl. auch Aetius I 16,1 = Dox Gr. 315, 1). Arist. met. 1002^a4 erörtert die Aporie, ob Zahlen, Körper, Flächen und Punkte Substanzen seien oder nicht. Der Körper sei weniger Substanz als die Fläche und diese weniger als die Linie usw. Denn durch sie sei der Körper bestimmt, und sie schienen ohne den Körper sein zu können. Eine wichtige Frage ist ferner, ob ἐπιφάνεια körperlich sei oder nicht. Nach Arist. gehört sie zu den ἀσώματα ; denn die Oberfläche eines gebrochenen Stabes leide nichts, wohl aber die Hyle (Aet. 4, 21, 1 = Dox. Gr. 409, 28f). Nach den Stoikern dagegen gehört sie gemeinsam mit γραμμή τόπος κενόν χρόνος zu den προσεοικότα σώμασιν (Chrysipp. 2, 158, 17 Arnim = Aet. 1, 16, 4 = Dox. Gr. 315, 10)[13]. Hierher ist wohl auch eine stark verderbte Stelle aus der Hermetik (Stob. I 73, 14 = Excerpt. VIII 3, 47 Nock-Festg.) zu stellen, wonach ἐπιφάνεια u. a. den συμβεβηκότα zugeteilt wird, die ihrerseits als ἀσώματα gelten. Zugleich wird aber in diesem Zusammenhang das stoische ἰδίως ποιόν erwähnt, das mit der Körperlosigkeit nicht harmoniert, so daß es sich zumindest um eine mißverstandene

---

[11] O. Gilbert, Die meteorologischen Phänomene des Altertums 1907, 274 ff.
[12] Kroll, Trismegistos 187 f.
[13] M. Pohlenz, Die Stoa 1, 1949, 22.

Theorie handeln wird (Scott 3, 390ff) [14]. Chrysipp. (2, 153, 3 Arnim) scheidet zwischen παράθεσις κρᾶσις μῖξις σύγχυσις und definiert erstere als Verbindung der Körper κατὰ τὰς ἐπιφανείας wie auf einem Getreidehaufen, auf dem die Körper nebeneinander liegen und getrennt ihre Eigenart bewahren [15]. Vgl. auch Chrysipp. 2, 158, 5 Arnim über die Krasis. Schließlich zeigt Apollodor (Ar. Didym. 24 = Dox. Gr. 460, 15), daß, wie ein Teil jedes Körpers Körper, ein Teil jeder Oberfläche Oberfläche sei. Im übertragenen Sinne kann ἐπιφάνεια „Schein" oder „Meinung" der Dinge gegenüber der Wahrheit der Philosophen sein (Suid. s. v.), während Polyb. 25, 3, 6 es der ἐπίφασις gegenüberstellt [16]).

In der *medizinischen Fachsprache* ist ἐπιφάνεια ein fest umrissener Begriff. Neben dem äußeren Habitus des Körpers (Polyb. 3, 60, 6; 8, 21, 2; Myro FHG 3, 106; Plut. Mor. 695 DC; Mor. 979 C, 980 F) ist es ein Synonym von δέρμα (Theon b. Galen CMG V 4, 2 S. 92, 17) und bezeichnet die äußere Haut (ἡ ἐκτὸς ἐπιφάνεια: Gal. CMG V, 9, 2 S. 350, 23; vgl. auch Arist. hist. anim. 1, 16; ἡ ἔξωθεν ἐπιφάνεια V 4, 2 S. 217, 23) im Gegensatz zu den inneren Organen (τὸ ἔνδον Gal. V 4, 2 S. 217, 13; βάθος V 9, 1 S. 300,3 u. ö.; γαστὴρ καὶ ἔντερα V 4, 1 S. 77, 24), mit denen sie vielfach in Wechselwirkung steht: so dringt z. B. die aufgenommene Nahrung von innen in die Haare, Nägel und die äußere Haut und umgekehrt (I 1 S. 81, 4). Ein heißes Bad vermehrt nach Theon die Bereitschaft zur Übermüdung, indem es die Oberfläche erhitzt, damit diese nach Art eines Schröpfkopfes die aufgenommene Nahrung fortzieht und der Auflösung der ermüdeten Nerven entgegenwirkt, wobei nach Galen entweder „die Oberfläche einen Teil der Nahrung aus ihr fortzieht und den Nerven zuführt oder die für die Nerven bestimmte Nahrung den Nerven fortnimmt und sich zuteilt. So trägt nach der ersten Auslegung die erwärmte Haut (dies ist wohl unter Oberfläche zu verstehen) zur guten Ernährung der Nerven bei, nach der anderen zur Unterernährung" (V 4, 2 S. 92, 7. 12—14. 26) [17]. Fieber macht sich nicht nur äußerlich, sondern vor allem innerlich bemerkbar (V 9, 2 S. 145, 29). Insbesondere wird von der Haut des ganzen Körpers (im Gegensatz zu den ἱδρῶτες: V 9, 2 S. 145, 29), des Halses (V 9, 1 S. 300, 3), von der eine Entzündung umschließenden Haut

---

[14] Kroll aO.

[15] Pohlenz, Stoa 1, 72 f; 2, 41.

[16] I. Heinemann, Philons griechische und jüdische Bildung 1932, 465.

[17] E. Beintker, Die Werke des Galenos 1, 1939, 125 f.

(V 9, 2 S. 301, 8) und den auf der Haut entstehenden Wunden (IV S. 90, 6) gesprochen. Sie ist fest (IV S. 59, 30), dicht (V 9, 1 S. 157, 26; V 9, 2 S. 301, 8), spröde (V 9, 2 S. 110, 21), hart (IV S. 60, 8), uneben (V 9, 2 S. 110, 17), feucht (Luc. Philops. 11), widerstandsfähig gegen die Entstehung von Ausschlägen (IV S. 59, 30) und wird warm durch Baden im heißen Wasser (V 4, 2 S. 92, 7). Auch reißt sie an der Oberfläche (IV S. 155, 11), wird durch leichte „harte“ Reibung rot (V 4, 2 S. 44, 27) und kann durch unzweckmäßige Windeln gereizt werden (IV S. 61, 18). Der Arzt stellt durch Drücken der Haut Schmerzen fest (IV S. 58, 6), Wein und Milch mildern auf der Haut das Gift tollwütiger Hunde (X 1, 1 S. 7, 20). Eine bedeutsame Rolle spielt sie bei der Atmung (Empedokl. b. Aetius IV 22, 1 = Dox. Gr. S. 412, 11; vgl. auch S. 411, 12), insbesondere bei der sog. Hautatmung, wobei sie nicht zu dicht noch zu durchlässig sein darf (V 4, 2 S. 92, 8).

Ἐπιφαίνεσθαι bedeutet das Auftreten von Krankheitssymptomen jeder Art (Gal. III S. 33, 26; in der versio Nicolai mit „superappareat“ wiedergegeben), wie z. B. Schaum bei den Epileptikern (Sor. IV S. 110, 9), Ekel bei schwangeren Frauen (Sor. IV S. 31, 21) usw. Vor allem findet es sich bei Soranus sehr häufig als t. t. für das Eintreten der Menstruation (IV S. 15, 9; 23, 6; 102, 29; 125, 18), durch δὶς καὶ τρίς, πάλιν, ἀθροῦν näher charakterisiert.

Ähnlich wird ἐπιφανής im Sinne eines klaren, sichtbaren, in die Augen fallenden Befundes verwendet. Gal. V 9, 1 (S. 223, 15) wird eine Weinsorte beschrieben, der zum Unterschied von anderen besondere Eigenschaften wie Herbheit und Süßigkeit abgehen. „Deutlich“ ist vor allem das Schlagen der Adern, besonders an hervorragenden Stellen wie an den Schläfen (V 9, 1 S. 184, 30), und das Fieber (Gal. V 4, 2 S. 131, 3; vgl. außerdem V 9, 2 S. 450 Index) erkennbar. Daher wird das Wort gern mit verwandten, auf die äußeren Sinne einwirkenden Begriffen verbunden (ὀξύς usw.: Gal. V 9, 1 S. 210, 22).

Auf das *Geistige* übertragen bedeutet ἐπιφάνεια „Ruhm, Rang, Würde“ und kommt in dieser Weise schon bei Plat. Alc. 1, 124 C vor, besonders häufig im politischen Bereich bei Plut. (C. Marc. 4, 1), Polyb. (6, 43, 7), Dion. H. (1, 53), speziell in Verbindung mit δόξα (Plut. Cam. 2, 1; Cato 1, 1; Mor. 26 C; Arrian Epict. 3, 22, 29), δύναμις (Plut. Anton. 88, 1), λαμπρότητες (Isocr. 6, 104; bei Philod. de morte 20, 14 ἄδοξα entgegengesetzt), im Sinne politischer Vormachtstellung bei Dion. H. 1, 3f; Diod. 19, 1.

Isocr. 7, 13 ἐπιφάνειαν ποιεῖν „eine Sensation hervorrufen“ dürfte aus der kultischen Sphäre übertragen sein.

Es ist nun sehr interessant, daß man auch bei dem Adjektiv ἐπιφανής „sichtbar, ausgezeichnet“, das einen ganz allgemeinen Begriff hätte darstellen können, die Bevorzugung bestimmter Sprachkreise feststellen kann, unter denen drei besonders hervorragen.

Zunächst ist es ein Terminus der Geographie (im Gegensatz zu ἄδηλος Xen. Comm. 3, 1, 10) als Ausdruck der Sichtbarkeit bestimmter Örtlichkeiten: Hdt 2, 172 (οἰκία), Thuk. 5, 10 (πόλις), 6, 96 (χωρίον). Beliebt ist die Verbindung ἐπιφανέστατος τόπος o. ä., für die zahlreiche Belege aus der Literatur (Polyb. 6, 53, 4) und aus den Inschriften (z. B. Ditt. Syll. 438, 30; 568, 20; 569, 45; 656, 35; 700, 45; 711, L 40; 714, 40; 721, 45. Ditt. Or. 56, 75; 90, 38; 732, 21 usw.) vorhanden sind.

Über die Verwendung in der Medizin s. o.

Schließlich ist ἐπιφανής seit alter Zeit ein oft im Superlativ verwendetes Beiwort angesehener, vornehmer und berühmter Menschen (Hdt. 2, 89; 9, 32; Thuk. 2, 43; Xen. Conv. 8, 7 usw.). In der ausgehenden Republik und in der Kaiserzeit ist das Wort ein Titel römischer Beamter und entspricht dem lat. nobilis[18]. Doch sei sogleich vermerkt, daß hierbei keine einheitliche Entwicklung vorzuliegen braucht, sondern mit einer Mischung verschiedenster Strömungen gerechnet werden muß, worauf wir unten ausführlich zurückkommen werden.

Daneben kommt ἐπιφανής noch in anderen Verbindungen vor, die aber fast alle nur in Einzelbelegen auftauchen und daher an Bedeutung hinter den drei Hauptgruppen zurücktreten. Hierher gehören: Plat. Legg. 8, 829 C (ἔργον), Hdt. 5, 26 (νόμοι), Democr. 278 C (ὄνειδος), Isocr. 4, 68 (πόλεμος), Thuk. 1, 21 (σημεῖα), Polyb. 1, 78, 11 (χρεία) usw.

Ein ähnlicher Befund läßt sich auch für ἐπιφαίνεσθαι feststellen als Fachausdruck der Strategie (Hom. Il. 17, 650; Hdt. 2, 152; 4, 122. 5, 30; Thuk. 8, 42; Xen. Cyrup. 1, 6, 43; Polyb. 1, 49, 7; Herod. 1, 12, 12 mit Hinzufügung von αἰφνιδίως), der Medizin (s. o.), der Meteorologie (Polyb. 3, 113, 1; 5, 6, 6). Im übrigen sei auf die Lexika verwiesen.

---

[18] Pfister, Epiphanie 307.

2) Sakraler Sprachgebrauch

„Epiphanie“ taucht erst im Hellenismus auf und bezeichnet die Göttererscheinung in mannigfacher Form:

1) Das unerwartete *leibhaftige Erscheinen* einer Gottheit einem wachen Menschen gegenüber ist sehr selten und hauptsächlich auf Asklepios und die Dioskuren beschränkt. Es gehört im allgemeinen der Vergangenheit an (Plut. Mor. 1103, B; Dion. H. 6, 13; Polyaen. 2, 31, 4.); auf die Zukunft bezieht sich Diod. 4, 43, wonach in Seenot die Schiffer zu den Samothrakischen Göttern beten und die Wiedererscheinung der Sterne der Epiphanie der Dioskuren zuschrieben.

2) Die *„Offenbarung“* der Gottheit durch besondere Machterweise in Not und Unglück ist im Hellenismus besonders häufig (Diod. 11, 14: ϑεῶν). Hierher gehören vor allem zahlreiche Inschriften: Ditt. Syll. 398, 16 (Artemis, Kos); 558, 8; 559, 12; 560, 8; 561, 10; 562, 10 (Artemis Leukophryene, Magnesia), ebso Ditt. Or. 233, 13; Ditt. Syll. 331, 53 (Plural); 347, 20 (Zeus Sabazios, Pergamon); 383, 85 (δαιμόνων, Kommagene); Ditt. Syll. 867, 35 (Artemis, Ephesus); Fränkel, Inschr. v. Pergamon 1160 (Zeus Tropaios), Stervet Papers of American School at Athen 3, 1888, 288 (μήτηρ ὀρεία Antiochien in Pisidien).

3) Diese göttlichen Machterweise können direkt die Bedeutung *„Krafttat“* (Plur. Pap. Oxyrhynch. 1381, 206) und „Hilfe“ annehmen: Dion. H. 2, 68 (Vesta), Diod. 5, 49 (ϑεῶν).

4) „Epiphanie“ ist die *regelmäßige Wiederkehr* in der kultisch geregelten Epidemie. Hierbei wird von den zahlreichen Einzelhandlungen, aus denen die kultische Feier besteht, der spannendste Augenblick, der gerade in der Ankunft bzw. Wiederkunft des Gottes liegt, herausgegriffen, um dann synekdochisch auf die gesamte Zeit der Anwesenheit übertragen zu werden, so daß das Wort ein Synonym von ἐπιδημία wird. Diese Art und Weise, Begriffe nach der Anfangshandlung zu bezeichnen, ist bei Kultworten außerordentlich beliebt, wobei auch die heilbringende Kraft des Anfangs eine nicht zu unterschätzende Rolle spielt[19]; vgl. Diod. 2, 47 (Apollon); 4, 3, 2 (Dionysos).

---

[19] W. Havers, Glotta 25, 1936, 105 ff. E. Pax, Die Sprache 1, 1949, 95 f.

5) Im sog. Herrscherkult wird gelegentlich „Epiphanie“ im Sinne von παρουσία verwendet; vgl. die Datierung nach der Ankunft des Caligula bei Paton-Hicks, Inscriptions of Cos 391; Adventsmünze von Aktion-Nikopolis für Hadrian bei Deissmann 273 Anm. 4.

6) „Epiphanie“ als erstes Erscheinen ist Diod. 1, 23, 5 (Osiris) identisch mit *„Geburt“*.

7) *Traumerscheinungen:* Diod. 1, 25, 3 (Isis); Plut. Them. 30 (Dindymene); Plut. Cam. 16; Strabo 8, 374 (Asklepios); Tempelchronik v. Lindos (ed. Blinkenberg Kl. Texte 131 Lietzmann) A 3, 7; D 34; 55; 58; D 1 (Plur. Athene).

8) Im ausgehenden Altertum bezeichnet „Epiphanie“ die leibhaftige Erscheinung während der *Ekstase* (Vision): Marinus vita Procli 7.30. Procl. Crat. 122 (= 72, 15 Pasqu.); Tim 24 A (= 1, 158, 20 Pasqu.). Iambl. myst. Singular: 82, 5; 88, 16; 105, 2; 134,2. Plural: 70, 8; 70, 12; 75, 10; 76, 12; 80, 13; 81, 10; 87, 10; 87, 14; 90, 4; 108, 8; 134, 2; 143, 16.

Zum engeren Wortfeld gehört neben ἐναργής (Ditt. Syll. 867, 35) παρουσία, das jedoch einen schwächeren kultischen Gehalt aufweist, indem es die konkrete irdische Ankunft oder Anwesenheit bezeichnet, während in ἐπιφάνεια die Herkunft aus der überirdischen Welt mitschwingt. Diod. 4, 43 wird die Anwesenheit der Sterne einer Epiphanie der Dioskuren zugeschrieben. Nach der Epiphanie des Dionysos opfern ihm die Bakchantenscharen und besingen seine Ankunft (Diod. 4, 3, 2). In der Epidemie lag eine Gleichsetzung von Epiphanie und Parusie nahe, die jedoch erst im Herrscherkult und auch dann nur in schwachen Ansätzen vollzogen wird. Erst im Neuplatonismus findet eine stärkere Annäherung beider Worte statt.

Der älteste Beleg für ἐπιφανής findet sich bereits bei Hdt. 3, 27, wo der Zusammenhang mit dem Verbum noch deutlich gefühlt wird: ἐφάνη ὁ Ἆπις . . ., ἐπιφανέος δὲ γενομένου. Somit zeigt diese Stelle zugleich, wie die kultische Bedeutung sich selbständig entwickeln konnte, ohne einen Umweg über den profanen Verwendungsbereich zu machen. Aber erst in hellenistisch-römischer Zeit kommt das Wort häufiger vor. Bei Diod. ist es ein Beiwort von Isis und Osiris (1, 17; 1, 20), der Heroen Idomeneos und Meriones (5, 79, 4) und der hilfreichen Dioskuren (6, 6; vgl. auch Tim.

b. Athen. 1, 37 E). Hinzu kommen zahlreiche Inschriften, die man bei Steinleitner 15ff und Pfister 299; 301 zusammengestellt findet. Vgl. außerdem C. H. Daroff ARW 33 (1936) 168 (Niedermösien). Hierbei ragen unter den Göttern, die erwähnt werden, hervor: Zeus Keraunios (Niedermösien), Zeus Panamaros (Pergamon, Karien), Artemis (Magnesia, Lydien, Sparta), Aphrodite (Karien), Apollon (Phrygien, Lykien), Dionysos (Phrygien), die Dioskuren (Lykien, Phrygien), Hekate (Karien), Asklepios (Erythrai, Peleponnes), Isis (Ägypten) usw. Das Adjektiv steht nie allein, sondern ist mit θεός oder dem Götternamen verbunden, was ja an sich eine Selbstverständlichkeit darstellt, da es sich an irgendein Wort anlehnen muß[20]. Meist wird es im Positiv oder Superlativ verwendet, wobei mit wenigen Ausnahmen im ersteren Falle der Göttername vorauszugehen, im zweiten Falle nachzufolgen pflegt. In enger Verbindung erscheint es außer mit σωτήρ (Dioskuren, Hekate, Zeus) mit μέγιστος: aus Analogiegründen steht es dann selbst meist im Superlativ[21], und zwar nach dem Gesetz der wachsenden Glieder an zweiter Stelle, also in unmittelbarer Nähe des Götternamens, und diese Verbindung ist so eng, daß bei gelegentlicher Vorausnahme des Namens gegen den Sprachrhythmus ἐπιφανής auch umgestellt wird[22], wodurch der kultische Charakter besonders unterstrichen wird. Zudem zeigt die Inschrift aus Stratonikeia (vgl. Pfister 299), nach der Zeus und Hekate wegen der ἐπιφανέσταται τῆς θείας δυνάμεως ἀρεταί als ἐπιφανέστατοι θεοί bezeichnet werden, daß der Zu sammenhang mit der Epiphanie durchaus vorhanden war, so daß man in dem Wort nicht ohne weiteres nur ein Epitheton ornans sehen kann.

Ἐπιφαίνεσθαι weist die gleichen Bedeutungsschattierungen wie „Epiphanie" auf, nur mit dem Unterschied, daß sie z. T. schon bei Herodot belegt sind und den kultischen Charakter unserer Wortgruppe auf diese Weise in früher Zeit belegen. Im einzelnen sei auf die Lexika verwiesen:

1) Leibhaftiges Erscheinen einem wachen Menschen gegenüber in der Vergangenheit: Hdt. 6, 61 (Helena); 5. 92 (tote Melissa); Paus. 4, 27, 2 (Dioskuren), in der Zukunft: Dion H. 2, 68.
2) Die „Offenbarung" der Gottheit durch besondere Machterweise

[20] Gegen Prümm, Christlicher Glaube 1, 209.
[21] Ausnahmen z. B. Cagnat 1, 1319.
[22] Z. B. Ἑκάτης ἐπιφανεστάτης καὶ μεγίστης θεᾶς vgl. Steinleitner 17.

erst in hellenistischer Zeit: Ditt. Syll. 557, 5 (Artemis, Magnesia); 1168, 26 (Asklepios, Epidauros), Ael. Arist. 45. 15.

3) „Hilfe“: Schol. Aristoph. pax 277.
4) Epidemie: Hdt. 2. 91 (Perseus); 3, 27 (Apis).
5) Herrscherkult: Herod. 1, 7, 2.
6) Traumerscheinungen: Hdt. 7, 16, 47 (Xerxes); IG 4, 951, 26.
7) Visionen: Iambl. s. u.

Zum Schlusse müssen wir noch einen Blick auf die *sprachgeographische Verbreitung* unserer Wortgruppe werfen. Denn jede Begriffsanalyse wird gerade durch die Dialektgeographie stark gefördert, die in den modernen Sprachen ausgebildet worden ist, aber nach den Arbeiten von J. Schrijnen und E. Kretschmer zu urteilen[23], auch in der Antike bedeutende Erfolge zu zeitigen verspricht. Jedoch liegen die Verhältnisse hier insofern ungünstiger, als uns das Material im allgemeinen in literarischer Form erhalten ist, hinter der die lebendig gesprochene Sprache, die allein maßgebend für Veränderungen aller Art ist, zurücktritt. Doch ermöglichen uns jetzt die zahlreich aufgefundenen Inschriften, auch in den toten Sprachen tiefer in die einzelnen Entwicklungsphasen einzudringen.

Es ergibt sich nun hierbei, daß unsere Wortgruppe den kleinasiatischen Raum und insbesondere die abgelegenen Gegenden von Phrygien, Karien und Lykien bevorzugt, wenn auch die erst vor einem reichlichen Jahrzehnt aufgefundene Inschrift in Niedermösien uns daran gemahnt, keine vorschnellen Schlüsse zu ziehen Wir sind nun in der glücklichen Lage, auch für das p r o f a n e ἐπιφανής, und zwar speziell in der Verbindung ἐπιφανέστατος τόπος auf Grund der Inschriften die geographische Verbreitung zu bestimmen, die uns ein stark abweichendes Bild zeigt, indem sich ἐπιφανής über die ganze Kulturwelt ziemlich gleichmäßig verstreut findet. Hieraus dürfen wir den Schluß ziehen, daß es sich bei der sakralen Verwendung im östlichen Mittelmeergebiet jedenfalls um ein echtes Kultwort handelt, zumal gerade in diesem Gebiete die religiösen Kräfte äußerst fruchtbar waren[24]:

Wir kommen somit zu dem *Ergebnis,* daß ἐπιφάνεια weitgehend ein Terminus verschiedener Fach- und Berufssprachen ist,

---

[23] J. Schrijnen, Italische Dialektgeographie, in: Neophilologus 8, 223 ff. E. Kretschmer, Beiträge zur Wortgeographie der altgriechischen Dialekte, in: Glotta 18, 1930, 67 ff.

[24] H. Lietzmann, Geschichte der alten Kirche 1, 1932, 160 ff. Steinleitner 19.

die auch in ἐπιφανής, ἐπιφαίνεσθαι, wenn auch nicht so deutlich, kenntlich sind. Im profanen Bereich spiegelt sich die Grundbedeutung in dem durch das Verbum gestützten militärischen Begriff des plötzlichen unerwarteten Auftauchens wider und lebt in dem isolierten Ausdruck „Tageserscheinung" fort. Im übrigen hat sich die Bedeutung verengt, indem sie die nach außen zugekehrte, sichtbare Oberfläche von Körpern verschiedener Art bezeichnet. Das Endergebnis dieser zweifellos sekundären Entwicklung liegt bereits in den ältesten Belegen vor. Dieser rasche Spezialisierungsprozeß kann sich aber nur daraus erklären, daß der ursprüngliche Sinn „Erscheinung" bereits ein Fachwort einer anderen Sondersprache, nämlich des Kultes, geworden war. Denn derartige auffallende Bedeutungsdifferenzierungen, wie sie „Oberfläche" und „Epiphanie" darstellen, können nur in abgesonderten, selbständigen Milieus entstanden sein, die den Boden zur Bildung sog. Zwillingsworte bereiten, wie sie z. B. in unserem „segnen — signieren", „ordnen — ordinieren" vorliegen[25]. Dafür ist aber der Nachweis erforderlich, daß das sakrale ἐπιφάνεια trotz seines späten Auftauchens schon von ältesten Zeiten an ein Kultwort gewesen ist. Hierfür spricht zunächst die sakrale Verwendung von ἐπιφανής-ἐπιφαίνεσθαι bei Herodot. Doch ist diese Basis zu klein. Das Problem kann nicht durch eine rein sprachlich-philologische Betrachtungsweise gelöst werden, sondern muß in den großen Rahmen der religiösen Epiphanie hineingestellt werden, der uns zugleich an das Kernproblem unserer Frage heranführt, welche religiösen Kräfte im paulinischen Epiphanie-Begriff enthalten sind. Zu diesem Zwecke teilen wir den Stoff in vier Kreise, den antiken, iranischen, ägyptischen und israelitischen ein.

---

[25] Rheinfelder 62.

B) Religionsgeschichtliche Untersuchungen

I. Begriffliches

Unter „Epiphanie“[1] verstehen wir das plötzlich eintretende und ebenso rasch weichende Sichtbarwerden der Gottheit vor den Augen der Menschen unter gestalteten und ungestalteten Anschauungsformen, die natürlichen oder geheimnisvollen Charakter tragen. Sie ist ein komplexes Gebilde, das aus einer visio und auditio bzw. actio besteht. Beide Teile gehören unlöslich zusammen, so daß reine Visionen und Auditionen wie die mit ihnen verwandten Träume an sich scharf von ihr geschieden sind. Doch sind die Grenzen außerordentlich fließend. Dies ist nicht nur bedingt durch das sprachliche Material, das erst im Laufe einer längeren Entwicklung zu eindeutigen Ausdrucksweisen vorgedrungen ist. Der Grund liegt vielmehr in der Sache selbst, da es für die Epiphanie charakteristisch ist, daß die einzelnen Religionen den Akzent bald auf diese, bald auf jene Seite legen, ohne aber deswegen die Einheit aufzugeben. Die Antike bevorzugt z. B. die Schau, während im AT der Nachdruck auf dem Hören liegt. Zudem weist die Epiphanie in der Mystik enge Berührungspunkte mit der Vision auf. Daher wird man in den von uns angeführten Beispielen nicht in jedem Falle ohne weiteres ein Urteil darüber fällen können, welcher Gruppe der Vorgang zuzuordnen ist. Für den Einzelfall wird man den Entscheid der kritischen Forschung überlassen müssen. Gelegentlich werden wir den Rahmen der eigentlichen Epiphanie überschreiten, um den Sachverhalt klarer darstellen zu können.

Neben Epiphanie wird auch der Ausdruck *Theophanie* verwendet. Τὰ θεοφάνια (ἱερά) bezeichnet ursprünglich in Delphi ein

[1] Wach, Art. Theophanie, in: RGG² 5, 1931, 1130 f. U. Fracassini, Art. Epifania, in: Enciclopedia Italiana 14, 1932, 63 ff. E. Krebs, Art. Theophanie, in: LThK 10, 1938, 80 f. L. Ziegler, Überlieferung. 1936, 415 f; 418; 507 ff.

Fest, an dem die Statuen des Apollon und der anderen Götter dem Volke gezeigt wurden (Hdt. 1, 51). In der Spätantike wird es ein allgemeiner Begriff; vgl. θεοφάνια ἄγειν τινί (Philostrat Vita Apoll. 4, 31), θεοφάνια θύειν (Aelian Nat. anim. 11, 10). Bei den Kirchenvätern wird es auf das Geburtsfest des Herrn übertragen[2], kann aber auch, wie θεοφάνεια bereits in der Antike, gelegentlich für die Gotteserscheinung schlechthin gebraucht werden. In der Theologie ist es üblich geworden, mit Epiphanie die Erscheinung Christi, mit Theophanie die Gotteserscheinung im AT zu bezeichnen, während in der allgemeinen Religionswissenschaft beide Worte promiscue gebraucht werden[3]. Aus praktischen Gründen werden wir das Wort Epiphanie wählen.

Die Behandlung der theologischen und religions-psychologischen Grundlagen der Epiphanie liegt nicht im Rahmen unserer Arbeit. Es ist jedoch zu beachten, daß auch in heidnischen Religionen mit der Möglichkeit echten Erlebens gerechnet werden muß. Im übrigen wird man sich davor hüten müssen, vorschnell alles auf Halluzinationen usw., die z. B. die altindische Yogapraxis weithin bestimmen, zurückzuführen, sondern man wird an eidetische Eingebungserlebnisse denken müssen, die als Photo-, Phono-, Hapt- und Osmeidese auftreten können und vor allem im Mythos eine bedeutende Rolle spielen. Doch ist hierbei zu beachten, daß es sich zumeist nur um die Beschreibung der äußeren Formen handelt, die über den eigentlichen Ursprung nichts aussagt[4].

II. Indogermanisches

Wir hatten bereits oben vermerkt, daß ἐπιφάνεια als zusammengesetzte Einheit keine Entsprechung in den indogermanischen Sprachen findet. Dieser Befund wirft zwei wichtige Probleme auf. Es darf nämlich nicht daraus der Schluß gezogen werden, daß den Indogermanen der Begriff der Epiphanie unbekannt gewesen sei. Sein Fehlen erklärt sich vielmehr aus der Abneigung gegen abstrakte Kollektivvorstellungen, die daher auch Wörter wie „Eltern, Geschwister, Gebirge, Wald“ vermissen läßt[5], sowie aus einer Vor-

---

[2] Belege bei Liddell-Scott s. v. und E. A. Sophocles, Greek Lexikon of the Roman and Byzantine Periods. 1893, 578 f.

[3] A. Bertholet, Wörterbuch der Religionen. 1952, 480 f.

[4] W. Hellpach, Grundriß der Religionspsychologie. 1951, 137.

[5] Havers, Hdb. 113.

liebe für tabuistische Ausdrucksweisen, die das Göttliche nicht beim Namen zu nennen wagt, sondern lieber zu Umschreibungen greift. So wird z. B. das Wort für die „Eiche“, die als Erscheinungsort des Blitzgottes gilt, in den einzelnen Sprachen aus diesen Gründen abgewandelt[6]. Andererseits muß die Epiphanie bei den Griechen eine viel größere Rolle als bei den anderen Völkern gespielt haben, woraus sich der Siegeszug des Wortes ἐπιφάνεια erklärt. Hierbei machen sich zweifellos Einflüsse der vorindogermanischen Mittelmeerkultur geltend, mit der die von Norden einbrechenden Indogermanen in Berührung kamen und der sie vor allem auf religiösem Gebiete weithin unterlagen.

III. Die vorgriechische Mittelmeerkultur

Wir müssen zunächst einen Blick auf die *vorgriechische Mittelmeerkultur* werfen, die, wie die Ausgrabungen von Evans auf Kreta gezeigt haben, hochentwickelt war und zweifellos einen großen Einfluß auf die griechische Welt ausgeübt hat. Das religionsgeschichtliche Material ist von Nilsson bearbeitet und zusammengestellt worden[7]. Wenn auch die Deutung der einzelnen archäologischen Denkmäler noch vielfach unsicher ist und verschiedenartige Auffassungen möglich sind, so kann man doch jetzt schon feststellen, daß die Epiphanie eines der wichtigsten Elemente in der minoischen Religion gewesen ist. Wir können hierbei drei Typen unterscheiden, je nachdem sich die Gottheit in Form eines Idols, eines Tieres oder eines Menschen offenbart, wobei ersterer eine längst überholte Entwicklungsstufe darstellt, die als religiöser Archaismus nur in wenigen Beispielen wie in dem Siegelabdruck von Zakra (Abb. Nilsson Rel. 1 Tf. 13. 3), wo zwischen einem Heiligtum und einem Baum eine kleine idolähnliche Figur herniederschwebt, oder in dem bekannten Glockenidol, das segnend die Arme zu erheben scheint (Tf. 14, 1), erhalten ist. Viel zahlreicher sind dagegen die Vogeldarstellungen, die nicht dekorativ, sondern kultisch aufzufassen sind, wie ihre enge Verbindung mit Kultgegen-

[6] A. Meillet, Linguistique historique et linguistique général 1921. Havers, Sprachtabu 1946. F. Specht, Zur indogermanischen Sprache und Kultur, in: KZ 66, 1941, 1 ff; 69, 1948, 128.

[7] Nilsson, Min.-Myc. Religion 238 ff; 290 ff. Ders., Rel. 1, 262; 267; 269 ff. Vgl. dazu die kritischen Bemerkungen bei D. J. Wölfel, Die Religionen des vorindogermanischen Europa, in: Christus und die Religionen der Erde, hg. v. F. König 1, 1951, 309.

ständen aller Art beweist (Tf. 7, 1. 2; 11, 2; 12, 2; 14, 4; 16, 4; 23, 3). Zweifellos handelt es sich hierbei um Götterepiphanien, für deren Darstellung der Vogel mit seinem plötzlichen und unerwarteten Auftreten besonders geeignet war. Wenn wir die einzelnen Vögel nicht genauer deuten können, so hängt das nicht damit zusammen, „daß der Vogel im allgemeinen ohne eine kenntliche Unterscheidung der Art eine Erscheinung der Gottheit ist“ [8], sondern liegt an der noch unvollkommenen Art der Darstellung und Beschreibung naturwissenschaftlicher Phänomene, die es uns überhaupt in der ganzen Antike erschwert, auf dem Gebiet der Botanik und Zoologie präzise Aussagen zu machen. Daneben kommen auch Erscheinungen anderer Tiere wie z. B. Schlangen usw. vor. Am häufigsten findet sich jedoch die Epiphanie in Menschengestalt, wobei die Gottheit als kleine Figur auf die Erde herabkommt oder in voller Größe auf der Erde selbst dargestellt ist. Hierher gehört der große Goldring von Mykene (Tf. 17, 1), auf dem wir beide Arten vereint haben, so daß wir auf diese Weise eine Doppelepiphanie erhalten: auf eine unter einem Fruchtbaum sitzende Göttin schreiten in Verehrung mehrere Frauen zu, zwischen denen eine männliche schildtragende Figur schwebt, während am Rande die Himmelskörper, Sonne, Mond und Regenbogen zu sehen sind. Die zahlreichen Darstellungen von Baumheiligtümern [9] sind meist mit Epiphanien eines Gottes oder öfter einer Göttin verbunden [10], die durch Anbetung und kultischen Rundtanz verehrt werden. Auf einem Siegelring in Kopenhagen [11] sind die Adoranten auffälligerweise sogar knieend abgebildet. Von großer Bedeutung ist schließlich ein Siegelabdruck aus Knossos (Tf. 18, 1), auf dem in der Mitte auf einem Berg oder einem Steinhaufen die sog. Bergmutter einen Speer in der linken ausgestreckten Hand hält. Hier nimmt die Göttin die Huldigungen ihrer Verehrer nicht nur rein passiv entgegen, sondern wird dabei auch aktiv-tätig vorgestellt.

---

[8] Nilsson, Rel. 1, 270.
[9] L. Radermacher, Das Jenseits im Mythos der Hellenen. 1903, 29; 39.
[10] Nilsson, Rel. 1, 262.
[11] Nilsson, Min.-Myc. Rel. Tf. 77.

IV. Die Antike

1) Sage und Mythos

Um sich eine Vorstellung von der großen Bedeutung der Epiphanie für die Antike zu machen, darf man nicht von Homer ausgehen, der ein entwickeltes und z. T. künstliches Stadium widerspiegelt, sondern man muß, abgesehen vom Kult, den wir aus äußeren Gründen erst später betrachten, das Augenmerk vor allem auf das alte *Sagengut* richten, das über Jahrhunderte hinweg seine Frische bewahrt hat und davon Zeugnis ablegt, wie eindrucksvoll und lebensbestimmend das Erscheinen der Gottheit für den gläubigen Menschen der Vorzeit gewesen sein muß, dessen Vorstellungswelt weitgehendst von dem „nahen Gott" bestimmt war [12]. Man darf dabei nicht übersehen, daß der Epiphanie-Gedanke bereits in der vorgriechischen Mittelmeerkultur heimisch war und durch den Einbruch der Indogermanen eine Neubelebung erfuhr, wenn z. B. die alte Einheit zwischen Gott und seinem Element aus dem Gedanken heraus, daß der Gott nicht dem dauernden Wechsel von Werden und Vergehen ausgesetzt sein dürfte, getrennt wird und das Element zum Erscheinungsort wird.

Vor allem gehört hierher der uralte Vegetationsmythos von der Blumen pflückenden Kore, die von dem aus der Erde emportauchenden Hades geraubt wird und einen Teil des Jahres in der Unterwelt bleiben muß, während sie in der übrigen Zeit wieder emporsteigen und bei der Mutter bleiben darf, Szenen, die in den sog. Anodos-Darstellungen ihren künstlerischen Niederschlag gefunden haben [13]. Oder wir denken an die Gestalt des Anchises, dessen hohes Alter schon sein ungriechischer Name bezeugt, der auf dem Ida die Epiphanie der die mater Idaea verkörpernden Aphrodite erlebt, die von einer solchen Eindruckskraft gewesen sein muß, daß man diesen Vorgang an den Anfang des Stammbaumes des Aeneas setzte, der ursprünglich mit Anchises nichts zu tun hatte [14]. Das Auftreten der Götter in Tiergestalt (vgl. z. B. Zeus und Europa oder den „panischen Schrecken" verbreitenden bocksgestaltigen Pan u. a. m.) oder die Gründung von Städten auf Grund der Erscheinung heiliger Tiere wie der Kuh bei der Gründung von Theben

---

[12] L. Malten, Gnomon 20, 1944, 126.
[13] F. Bräuninger, Art. Persephone, in: RE 37, 944 ff.
[14] L. Malten, Aineias, in: ARW 29, 1931, 33 ff.

tragen archaisches Gepräge[15]. Das Motiv der wandernden Götter klingt bereits in Ilias und Odyssee an, findet seine Krönung in der Geschichte von Philemon und Baucis (Ovid met. 8, 61ff), wo jedoch den veränderten Anschauungen entsprechend das Hauptgewicht auf die Bewirtung gelegt ist, und lebt schließlich in den Ereignissen von Lystra wieder auf (Apg 14, 11), die nur das Endglied einer langen Kette bilden[16]. Die Doppelepiphanie zweier wesensfremder Gottheiten bot reichen Stoff zu Konflikten wie dem in Kleinasien beheimateten Kampf des himmlischen Blitzrosses Pegasus mit der ursprünglich das Erdfeuer darstellenden Chimaera[17] oder dem Gegensatz zwischen dem plötzlich auftauchenden Dionysos und dem alteingesessenen Apollon, der dahingehend gelöst wird, daß in Delphi die drei Wintermonate dem Dionysos, die übrigen dem Apollon gehörten[18]. Die Sage von Zeus, Alkmene und Amphitryon zeigt die enge Verbindung des Königtums mit der Epiphanie, die aber nicht wie im alten Orient eine überragende Bedeutung gehabt hat[18a]. Weitere Beispiele ließen sich mühelos anschließen.

2) Homer und Hesiod

Die homerische Welt[19] besitzt ihre Götterkenntnis aus übernatürlicher Mitteilung, die ihr durch den Verkehr mit den Göttern zuteil geworden ist. Doch wird dieses Wissen in zunehmendem Maße ein historisches, da die gegenseitige Verbindung in der epischen Handlung im Abnehmen begriffen ist und zur Zeit des Dichters wohl immer seltener wird. Vermählungen zwischen Göttern und Menschen finden überhaupt nicht mehr statt. Auch der persönliche Verkehr wird nur noch Bevorzugten zuteil. „Denn nicht mehr erscheinen für jeden die Götter leibhaftig“ (Od. 16, 161). Zu

[15] L. Malten, Der Stier in Kult und mythischem Bild, in: Jahrb. d. Dtsch. Arch. Inst. 43, 1928, 90 ff. R. Herbig, Der griechische Bocksgott. Versuch einer Monographie. 1949, 18. A. Lesky, in: Wiener Stud. 45, 1926, 151 ff.

[16] L. Malten, Motivgeschichtliche Untersuchungen zur Sagengeschichte I, in: Hermes 74, 1939, 176. Ders., II, in: Hermes 75, 1940, 168 ff. Stauffer, in: RAC 1, 30.

[17] L. Malten, Homer und die lykischen Fürsten, in: Hermes 79, 1944, 1 ff. F. Schachermeyr, Poseidon und die Entstehung des griechischen Götterglaubens. 1950, 174 ff.

[18] Nilsson, Rel. 1, 516.

[18a] C. Koch, Gottheit und Mensch im Wandel der römischen Staatsform, in: Das Neue Bild der Antike, hg. v. H. Berve. 2, 1942, 134 ff.

[19] C. F. v. Nägelsbach, Homerische Theologie[3]. 1884, 144 ff. Pfister, Epiphanie 282 f. v. Wilamowitz, Glaube 1, 23 f; 154. E. Ehnmark, Anthropomorphism and Miracle, in: Uppsala Universitets Arsskrift 12, 1939. W. F. Otto, Götter Grl. 198 ff.

den Auserwählten gehören die Phäaken (Od. 7, 201ff). Der Göttervater Zeus selbst „bleibt im Schoße des Olymp“ (Il. 20, 22) und bedient sich als Träger seiner Verkündigung und seines Willens der ihm untergeordneten Götter wie Apollon, Athene, Poseidon, Hermes, Iris usw. Diese treten in verschiedenartiger Form auf: unverwandelt und zugleich unsichtbar (Il. 4, 507ff), während die leibhaftige Gegenwart nur der „Götterliebling“ in entscheidungsvollen Augenblicken, die Rat und Hilfe erfordern, besonders im Kampf (Il. 2, 172; 10, 508ff usw.) erlebt. Aber sie nehmen auch Tier- z. B. Vogelgestalt (Il. 5, 778; Od. 1, 372), wobei kretisches Glaubensgut nachwirkt[20], oder Menschengestalt an. Häufig wird der Glanz erwähnt, der die Himmelswesen umgibt. So strahlt der Peplos der Aphrodite heller wie Feuerglanz[21]. Ein besonderes Kennzeichen ist die Liebenswürdigkeit, welche die Götter auszeichnet, denen Schrekken und Furcht fremd sind. Während sie in der Ilias in das Geschick der Helden eingreifen, werden sie in der Odyssee die ständigen Begleiter der Helden[22]. Aber all diese Epiphanien beruhen nicht auf eigenem Erleben, sondern gehören der Vorzeit an. Sie werden von Mund zu Mund tradiert. Sänger und Hörer stehen ihnen daher im allgemeinen mit keiner so starken inneren Anteilnahme gegenüber, wenn auch der Glaube durchaus vorhanden ist, daß derartiges sich wieder ereignen kann. Es herrscht also die *epische Epiphanie* vor. Sprachlich spiegeln sich diese Vorstellungen in dem auch profan gebrauchten φαίνεσθαι, das häufig mit ἐναργής verbunden wird (Il. 20, 131) παρεῖναι (Il. 2, 485), παραστῆναι (Od. 3, 127), ἀντᾶν (Il. 16, 788), λάμπειν (Hom. hymn. 5, 174), ἀναφανδά (Od. 3, 221) wider.

Der Grieche muß seine Götter *schauen*[23]; daraus erklärt sich das häufige Vorkommen der Epiphanie. Damit hängt aber auch die bereits oben erwähnte Schwierigkeit zusammen, eindeutig zwischen Epiphanie, Vision und Traum zu unterscheiden, wenn dies nicht durch den Inhalt oder die Art der Formulierung[24] von vornherein feststeht, da man z. B. von einem ὄναρ ἰδεῖν sprechen kann[25]). Diese Schau ist aber nichts Ruhiges, Statisches, sondern bedarf der

---

[20] Nilsson, Rel. 1, 325 f.

[21] Hom. hymn. 5, 86. Vgl. Pfister, Epiphanie 315.

[22] B. Snell, Der Glaube an die olympischen Götter, in: Das Neue Bild der Antike, hg. v. H. Berve. 1, 1942, 109 ff.

[23] Rudberg 159 ff.

[24] κατ' ὄναρ. Vgl. Weinreich, Heilungswunder 7 Anm. 1.

[25] G. Björck, ὄναρ ἰδεῖν, in: Eranos 44, 1946, 306 ff.

Dynamik, die durch das *Wort* bewirkt wird. Daher sind die homerischen Epiphanien stets mit Reden verbunden, welche die Schau interpretieren und ihr die eigentliche Dramatik verleihen. Eine einseitige Bevorzugung der vox widerspricht demnach griechischem Wesen. Eine berühmte Ausnahme, der trotz ihrer epischen Darstellung gerade deswegen ein reales Erlebnis zugrunde liegen wird, ist die Dichterweihe des Hesiod (Theog. 1ff) auf dem Helikon, wo die Musen, nachdem sie auf dem Gipfel des Berges ihren Reigen getanzt und in den Quellen gebadet haben, nachts in dichten Nebelschwaden talwärts ziehen, aus denen dem böotischen Bauern die Worte der Berufung entgegenschallen[26]. Hier spielt jedoch die Tatsache eine bedeutende Rolle, daß die Epiphanie an individuell gestaltete Persönlichkeiten geknüpft ist, die in ein menschliches Verhältnis zum Gläubigen treten, das bei Nymphen, Musen, Dryaden usw. gerade fehlt, da diese nur eine Gattung sind, keinen Eigennamen tragen und keinen Stammbaum aufzuweisen haben. Von ihnen wird man innerlich gepackt, ohne sie leibhaftig zu sehen, so daß νυμφόληπτος z. B. „begeistert" heißt[27].

3) Die nachhomerische und klassische Zeit

a) Kultfeier und Kultlegende

In dieser Epoche befinden wir uns im Zeitalter der *kultischen Epiphanie,* die zwar bei allen Göttern vorkommt, aber bei Apollon (Alkaios frg. 2/4 Bergk[4]), Dionysos (Eurip. Bacch.) und den Dioskuren (Hdt. 5, 75) hervorragt[28]). Es empfiehlt sich, hierbei zwischen *Kultfeier* und *Kultlegende* zu scheiden.

Bei ersterer[29] kommt es nur selten zu einer sichtbaren Erscheinung. Die Gottheit wird vielmehr von den Gläubigen als anwesend gedacht oder erhofft, wobei dieser Glaube durch Wunder oder rituelle Zeremonien hervorgerufen wird. In der Geburtshöhle des Zeus auf Kreta erfolgt alljährlich ein Lichtwunder[30]. Am Thedai-

---

[26] Latte 152 ff.

[27] v. Wilamowitz, Glaube 1, 185 f. — Ähnlich ist Pan aufzufassen, dessen Stimme der Bote Philippides hört, wobei es bemerkenswert ist, daß trotzdem von φαίνεσθαι gesprochen wird (Hdt. 6, 106). Vgl. dazu Dodds, Irrational 116 f.

[28] Nilsson, Rel. 1, 516.

[29] Pfister, Epiphanie 302 f. Baumstark 112 ff.

[30] Kern 1, 143.

sienfest auf Andros ließ im Tempel des Dionysos eine Quelle sieben Tage lang Wein strömen[31]. Dahinter steht die Vorstellung, daß die Götter sich zeitweilig an verschiedenen Stätten aufhalten; sie ist uralt und zugleich eng mit dem Wechsel der Jahreszeiten verbunden, woraus sich auch die fest bestimmten Zeiten erklären. Derartige Feiern stehen im Mittelpunkt zahlreicher Feste: die Apollonien in Delos eröffneten z. B. einen sechsmonatigen Sommeraufenthalt des Gottes, der die übrige Zeit des Jahres im lykischen Patara sich aufhielt (Verg. Aen. 4, 143ff). Häufig fielen sie mit dem Geburtsfest als dem Tag der ersten Ankunft zusammen wie in Delphi, wo man nach Hdt. 1, 51 die Theophaneia beging[32], oder man feierte sie auch als Wiederkunft aus der Fremde, die der Rhetor Menander epid. 1, 4 mit ἐπάνοδος oder ἐπιδημία δευτέρα bezeichnet. In diesen Fällen kann man aber von einer Epiphanie im strengen Sinne des Wortes nicht sprechen. Denn sie ist ja kultisch geregelt, wiederholt sich in regelmäßigen Abständen, man weiß sie voraus und kann sich darauf einstellen. Das wichtigste Merkmal, das Überraschungsmoment, fehlt. Und doch gehört auch diese Art wesentlich zur griechischen Epiphanie-Vorstellung, die sich dadurch bedeutsam von unseren modernen Anschauungen unterscheidet. Denn der Grieche kann nur kultisch denken; deswegen muß sich ihm die Epiphanie gerade hier offenbaren. Man spricht auch häufig von einer „Epidemie“ (Alkaios aO; Callim. h. 2, 13), von einem vorübergehenden „Aufenthaltnehmen“. Erst in hellenistischer Zeit findet man ἐπιφάνεια in dieser Verwendung (Diod. 2, 47). Von einer ersten und zweiten Epiphanie ist dabei niemals die Rede.

Eine kurze Bemerkung sei noch über die älteren *Mysterienkulte*, insbesondere die eleusinischen, die auf einen Agrarmythus zurückgehen und eng mit dem Wechsel der Jahreszeiten verbunden sind, angeschlossen. Wir sind über sie infolge der gut geübten Schweigepflicht nur wenig orientiert. Die Hauptsache dabei war zweifellos die Schau; vgl. Demeterhymn. 480: ὄλβιος ὃς τάδ᾽ ὄπωπεν[33]. Aber über ihren Inhalt wissen wir praktisch nichts. Es gab δεικνύμενα, zu denen Lichteffekte im plötzlichen Wechsel von Hell und Dunkel gehörten[34], λεγόμενα und vor allem δρώμενα, unter denen man sich

---

[31] Paus. 5, 12, 4; 6, 26, 2. Vgl. dazu B. Kötting, Perigrinatio religiosa. 1950, 35 ff.

[32] W. Schmidt, Der Geburtstag im Altertum, in: RVV 7, 1908.

[33] Nilsson, Rel. 1, 626 ff.

[34] L. Deubner, Attische Feste. 1933, 82.

Darstellungen des Koremythus vorzustellen hat. Ob man mit Otto unter Zustimmung von Malten[35] darin „ein Wieder-in-Aktiontreten des im Urbild vergangenen Geschehens Angeschauten", also keine mimische Aufführung, sondern göttliche Gegenwart sehen darf und ob insbesondere das Vorzeigen der unter Schweigen gepflückten Kornähre durch die Hierophanten eine Epiphanie der Persephone gewesen sein soll, muß dahingestellt bleiben. Ebenso ist die Deutung der Szene in der Villa Item zu Pompeji, auf welcher der am Thyrsosstab kenntliche Dionysos auf dem Schoße Ariadnes liegt, während eine junge Frau sich mit Schrecken wegwendet, auf eine Epiphanie nicht mehr als eine Vermutung. Es kann also über Erscheinungen in den Mysterienkulten nichts Sicheres ausgesagt werden[36].

Dagegen finden wir in der *Legende und Dichtung* Epiphanien[37], wozu auch die θεοὶ ἐκ μηχανῆς im Drama gehören[38]. In ihnen wird der Einzug oder das erste Auftreten eines Gottes wie z. B. die Missionierung Griechenlands durch Dionysos oder die Begründung einzelner Kultstätten geschildert. Das Thema des 7. Hom. Hymn. lautet geradezu: ὡς ἐφάνη. Euripides Bakchen sind das Drama der Epiphanie, in denen der Gott als ἐμφανὴς δαίμων auftritt, schlechthin. Auch die Kultübertragungen, denen E. Schmidt (RVV 8, 1909) eine Monographie gewidmet hat, gehören hierher. Für diese Art von Epiphanie ist charakteristisch, daß sie der Vergangenheit angehört und somit prinzipiell mit dem bei Homer vorliegenden Typus sich berührt. Doch macht sich auch hier bisweilen in ihrer Darstellung eine gewisse Zurückhaltung bemerkbar, die es geboten erscheinen läßt, zwischen *partieller* und *totaler* Epiphanie zu scheiden. Einer Anregung Weinreichs folgend[39] verstehen wir unter partieller Epiphanie die unsichtbare, durch untrügliche Zeichen gesicherte Anwesenheit der Gottheit. Als Beispiel sei auf den Apollonhymnus des Kallimachos hingewiesen, in dem durch σημεῖα verschiedenster Art die Ankunft des Gottes sich bemerkbar macht, die eigentliche Epiphanie aber ausbleibt, wenn man nicht mit v. Wilamowitz Hellen. Dichtg. 2, 86 die letzten Worte Apollons als ihre Erfüllung auf-

---

[35] W. F. Otto, Der Sinn der eleusinischen Mysterien, in: Eranos-Jahrbuch 1939, 82 ff. Vgl. dazu L. Malten, Gnomon 20, 1944, 119 ff.

[36] Prümm, Hdb. 245. Abb. bei A. Maiuri, Pompei 1930.

[37] Prümm, Hdb. 485 Anm. 6.

[38] J. Mewaldt, in: Wiener Studien 54, 1936, 11 ff.

[39] Weinreich, Türöffnung 252.

fassen will[40], wobei natürlich bei dem Dichter auch künstlerische Gesichtspunkte maßgebend gewesen sein können. Parallelen dazu finden sich schon bei Homer (Od. 16, 166). Aus einer gewissen Bevorzugung dieses Typus' erklärt sich die Tatsache, daß bei allen Schilderungen die Begleitumstände, die wir als „Epiphaniemotive" zu bezeichnen pflegen, einen so breiten Raum einnehmen. Optische und akustische Zeichen, die oft für sich getrennt oder miteinander vereint geballt auftreten, begleiten in verschiedener Intensität, aber im allgemeinen mit steigender Tendenz die Epiphanie und sind die Gewähr dafür, daß die Gottheit tatsächlich erschienen ist. Bei ihrem Nahen gerät alles Belebte und Unbelebte in Bewegung, angefangen von der „Proskynese" der Bäume, Pflanzen und singenden Tiere über das leichte Schwanken von Balken und Gebäuden bis zu starken Gewittern und Erdbeben, die Inseln erschüttern und das Meer in Wallung bringen[41]. Den Abschluß bringt meist irgendein besonderes Wunder, wozu Feuererscheinungen, Verwandlungen von Wasser in Wein, Türöffnungen, Befreiungen usw. gehören[42].

Bei der *totalen* Epiphanie stellt den Höhepunkt über die σημεῖα hinaus die leibhaftige Erscheinung der Gottheit dar, die ihrerseits durch besondere Einzelzüge ausgezeichnet ist, die ihr aber nicht wesenhaft, sondern nur accidentell anhaften, ihr also auch fehlen können[43]. Neben übermenschlicher Kraft und Größe (Hdt. 8, 38), machtvollem Einherschreiten (Callim. 2, 3)[44], Wohlgeruch (Eurip. Hipp. 1391)[45], Schönheit (Eurip. Bacch. 453ff) wird von jeher Glanz und Licht hervorgehoben (Soph. Ant. 1140; Eurip. Bacch. 1017; 1083; Aristoph. Av. 1703)[46], womit zugleich ein Vergleich mit den Gestirnen nahe gelegt ist (Hom. hymn. 5, 86ff). λάμπεσθαι erhält auf diese Weise einen sakralen Sinn (Aristoph. Av. 1712). Wenn Pfister 315 meint, das Lichtmotiv finde sich eher in der „epischen" als in der „legendarischen". Epiphanie, so ist hierfür vielmehr der Unterschied zwischen partieller und totaler Epiphanie verantwortlich zu machen.

---

[40] v. Wilamowitz, Hellen. Dichtg. 2, 77 ff. Weinreich, Türöffnung 229 ff.

[41] Weinreich aO. 232 Anm. 60/64; 243. Pfister, Epiphanie 311.

[42] Weinreich aO. 233.

[43] Pfister, Epiphanie 314 ff. H. Kleinknecht, Die Gebetsparodie in der Antike, in: Tübinger Beitr. z. Altertumswiss. 28, 1937, 298.

[44] Weinreich aO. 232 Anm. 64.

[45] Lohmeyer, Wohlgeruch 1919.

[46] Keyssner 150.

Kultfeier und Kultlegende sind selbstverständlich nahe miteinander verwandt und weisen zahlreiche gemeinsame Züge auf. Es ist nun hierbei außerordentlich interessant, daß die von uns auf Grund der literarischen Quellen festgestellte Tendenz, die Epiphanie zu *„verhüllen“*, durch das *archäologische Material* bestätigt wird. Zwar existieren zahllose epische und legendäre Götterdarstellungen, für die wir nur auf die üblichen Handbücher zu verweisen brauchen. Aber eine Epiphanie am Kultort ist nicht sehr häufig, fehlt vor allem in der älteren Zeit, da die sog. Büstenlekythen nicht hier einzureihen sind. Greifenhagen[47] hat einiges Hierhergehörige zusammengestellt. Auf einer rotfigurigen Lekythos um 450 v. Chr. steht auf einem Altar Apollon: ein die Hüften umgürtender Leibrock und hohe Stiefel weisen ihn als Wanderer aus, „dessen Haar vom Winde zerzaust in langen Strähnen auf die Schultern herabhängt“ (Abb. 1—3). Er ist der rächende Gott, der den Frevler bestraft, wie es etwa Il. 1, 37 geschildert wird. Auf einem in Athen befindlichen Kelchkrater um 370/60 v. Chr. sehen wir Dionysos in seinem heiligen Bezirk zwischen zwei Altären sitzen. Auf dem einen steht Eros und streckt seinen Arm dem Gott entgegen, wobei nicht ganz deutlich ist, ob er ihn bekränzen oder eine andere Handlung ausführen will; auf der Gegenseite schwebt ein weiterer Eros heran (Abb. 5). Auf einem versilberten Bronzespiegel im Britischen Museum etwa aus der gleichen Zeit (Abb. 6) tanzt eine Bakchantin vor einem Altar, auf dem ebenfalls Eros steht und die Flöte bläst. Zweifellos ist durch die Epiphanie der Höhepunkt der Ekstase dargestellt. Bedeutsam in allen drei Beispielen ist die Tatsache, daß die Götter auf dem Altar stehen. Sonst findet man sie nur neben ihm stehend oder sitzend. Sicherlich wollten die Künstler etwas Besonderes, nichts Alltägliches zum Ausdruck bringen, und dies ist die Epiphanie. Aus klassischer Zeit sei ferner an die Anodos-Bilder erinnert, auf der Götter aus der Erde emporsteigen wie z. B. Aphrodite auf einer Jenaer Schale oder einer Brüsseler Hydria des 4. Jhd., die von Satyrn und Eroten umgeben ist und auf diese Weise sich als Herrin der Natur zu erkennen gibt[48]. Vielleicht vermag man auch „in der wunderbaren Statue des leise über die Erde hinschreitenden Hypnos“ eines Leochares mit v. Wilamowitz[49] die künstlerische Wiedergabe einer Epiphanie zu sehen, die echt religiös empfunden ist.

---

[47] A. Greifenhagen, Apollon auf dem Altar, in: Antike 18, 1942, 10 ff.
[48] Buschor Abb. 11 f.
[49] v. Wilamowitz, Glaube 1, 259.

Sprachlich kehren mit Ausnahme des Begriffes Epidemie dieselben bekannten Ausdrucksweisen wieder, da ja die Kultsprache der historischen Zeit vielfach bei Homer vorgebildet war[50]: φανῆναι (Hdt. 2, 21; 3, 27; Eurip. Bacch. 42. 182), παραγίγνεσθαι (Hdt. 8, 109). παρεῖναι (Aesch. Pers. 383), ἐπιφοιτᾶν (Hdt. 2, 73), ἐναργής (Hdt. 7, 47). Sehr verbreitet ist ἀντᾶν, wozu das im offiziellen Hymnenstil des Hellenismus beliebte εὐάντητος (Callim. 3, 268), „die Gottheit, der man gern begegnet", gehört[51]; ἐπιφάνεια dagegen fehlt.

b) Der Verlauf der Epiphanie

Die Epiphanie vollzieht sich nun meist in drei Stufen, auf die wir kurz eingehen müssen, um auf diese Weise einen Einblick in das Wortfeld zu gewinnen: es handelt sich um Vorbereitung, eigentliche Epiphanie und Aufnahme. Aus methodischen Gründen muß man diese Unterscheidung treffen, wenn die Grenzen im Einzelfall auch fließend sind[52].

Zur Vorbereitung gehören die nach einem festen Schema aufgebauten Ruf- und Heischelieder (ὕμνοι κλητικοί), die uns zwar nur aus den literarischen Schöpfungen der Lyriker und Dramatiker bekannt sind, aber ihren Ursprung im realen Kult haben[53]. Sie waren bisweilen mit Theoxenien verbunden, hinter denen der Glaube stand, die Gottheit werde tatsächlich der Einladung Folge leisten. L. Weniger hat das sprachliche Material darüber gesammelt. Der t. t. hierfür ist καλεῖν mit seinen Komposita ἐπι-, παρα-, κατα-, ἀνακαλεῖν, in denen häufig der Zweck, zu dem der Gott herbeigerufen wird, oder der Ort, an dem er sich gerade befindet, angedeutet wird. Die eigentliche Aufforderung, die sich an den einzelnen Gott oder an eine Mehrheit, die aber als Einheit gedacht ist, richtet[54], erfolgt in direkter Anrede durch den Imperativ oder jussivischen Infinitiv (Soph. Ant. 1140). Dabei kommen unterschiedslos fast alle Verben der Bewegung vor (βᾶθι, βάσκε, ἔλθετε, ἐλθεῖν, ἔρχου, ἴθι, ἴτε,

---

[50] M. Leumann, Homerische Wörter, in: Schweizerische Beitr. z. Altertumswiss. 3, 1950, 327.

[51] Keyssner 90 f; 125 f mit weiteren Belegen.

[52] Diese Trennung vermißt man bei Pfister, Epiphanie 279 f. Weniger 18 ff.

[53] Pfister, Epiphanie 304 f. Weniger 18 ff. Baumstark 116 ff. Schneider, Art. ἔρχεσθαι, in: Theol. Wtbch. 2, 663.

[54] Z. B. Musen, Dioskuren. Sonst wird jeder Gott einzeln angerufen vgl. Soph. Aias 695; Aristoph. Equ. 581 ff, wobei die Bedeutung des antiken Namenzaubers nicht außerachtgelassen werden darf; vgl. O. Casel, Zur Epiklese, in: JbLw 3, 1923, 100; 4, 1924, 170 ff.

ἀφικοῦ, μολεῖν, ἀκολούθει). Ebenso finden sich φάνηθι (Eurip. Bacch. 1017; Soph. Aias 695 usw.), προφάνηθι (Soph. Ant. 1140), προφάνητε (Soph. Oed. 159). Dabei ist bemerkenswert, daß diese Ausdrücke weniger in allgemeinen Kultszenen vorkommen, sondern auf Fälle beschränkt werden, in denen die konkrete Situation hic et nunc ein persönliches Eingreifen der Gottheit erfordert (Aristoph. Equites 586). Soph. Ant. 1140 fordert der Chor thebanischer Geronten Bakchos auf, „auch jetzt, da die ganze Stadt an schwerer Krankheit darniederliegt, mit reinigendem Fuße zu erscheinen". Eurip. Bacch. 1017 wird Bakchos zur Strafe des Pentheus aufgerufen: „Erscheine in Stiergestalt, ... nahe, o Bakchos, wilder Jäger der Bakchen, und wirf mit hohnlachendem Angesicht den Strick über den Mann, der die todbringende Schar der Mänaden überfällt". Ähnlich Soph. Aias 695, wo Pan erscheinen soll als Zeichen, daß alle Not überstanden ist. Vielleicht sollte bisweilen auch durch Inkubationsriten der an seinen Ort gebundene chthonische Gott herbeigezwungen werden[55]. ἐπιφάνηθι findet sich erst bei Dion. Hal. 2. 68, 4.

Eng mit dem Kult ist auch die *Nekromantie,* die wir bereits in der Nekyia bei Homer greifen[56], verbunden. Hierher gehören die durch Sühneopfer (Eurip. Hik. 527) oder Proskynese (Soph. El. 453) verstärkten Anakleseis. Aesch. Pers. 655 ruft nach Empfang der Schreckensnachricht über die Niederlage des Heeres bei Salamis auf Veranlassung der Königin Atossa der Chor den verstorbenen Dareios an: „Erhebe dich, verklärter Vater Dareios! O, damit du das neue, jüngste Leid erfahrest, erscheine", was auch tatsächlich erfolgt. In dieser erregenden Situation bilden vier Bewegungsverba sozusagen den Auftakt, auf dem Höhepunkt steht φάνηθι und ein einfaches βάσκε bildet den Abklang. Damit stimmt die auffallende Tatsache überein, daß gerade in den Zauberpapyri neben ὀφθῆναι φαίνεσθαι überaus häufig sich findet, in denen es ja gerade darauf ankommt, in Verbindung mit magischen Praktiken die Gottheit zu beschwören[57].

Bedeutsam sind ferner die *Eindrücke und Auswirkungen,* welche die Epiphanie bei den Gläubigen hervorruft, während zufällige Begleiter oft garnichts wahrnehmen (Homer Il. 1, 101 ff; Callim.

---

[55] Weinreich, Heilungswunder 77.
[56] Prümm, Hdb. 380 f. Kroll, Gott u. Hölle s. v. Erscheinung.
[57] Pfister 280. Preisendanz, PGM 2, 10. 15; 18; 54; 91; 94 ff.

hymn. 2, 9).[58] Staunen, Verwunderung (θαμβεῖν, θαυμάζειν: Od. 1, 323), Furcht (δείειν, ταρβεῖν Il. 20, 130 f; Od. 16, 178 ff), laute Freudenrufe (Hom. Hymn. 33, 16 f), ein frohes heiteres Lachen (γελᾶν) oder leichtes Lächeln (ὑπομειδιᾶ), das den hellenischen Göttern als Zeichen des gütigen Wohlwollens vornehmlich eignet[59] und von ihnen auf die Umwelt überspringt, sowie plötzliches Schweigen (Eurip. Bacch. 1084 f) sind natürliche psychische Reaktionen, die überall von selbst auftreten, ohne daß gegenseitige Beeinflussung vorzuliegen braucht[60]. Doch suchen die Gefühlsäußerungen auch in äußeren Handlungen sich Ausdruck zu verschaffen. Als Zeichen der Verehrung stellt sich die Proskynese dar (Aristoph. Av. 150), die im Hellenismus nach dem Ausweis der Zauberpapyri[61] geläufiger wurde. „Denn Begrüßung und Huldigung von Seiten des Volkes oder des Chores als der Kultgemeinde gehören notwendigerweise zur rituellen Epiphanie“[62]. Das Nahen der Gottheit wird durch einen sakralen Herold (ἄγγελος) verkündet[63]. In einer feierlichen Pompe antwortet man auf die sichtbar gewordene Pompe des Gottes[64], die zur Ausbildung fester Prozessionstypen führte, bei denen allmählich eine Vermischung der „Züge zu Gott“ in der Opferprozession mit denen „mit Gott“ eintrat[65], wobei das χορεύειν eine bedeutende Rolle spielte[66]. Eine Parallele liegt in der ἀπάντησις, die allmählich als Terminus technicus für die feierliche Einholung hochgestellter Personen durch die Bürgerschaft der Stadt in die Hofsprache überging[67]. Gastliche Aufnahme und Bewirtung (λαμβάνειν, δέχεσθαι, ξενίζειν, ἀπο-, ὑποδοχή) sind untrennbar mit der Epiphanie verbunden[68], die von Gottlosen und θεομάχοι verweigert werden

[58] Pfister 317 ff. Kleinknecht, Gebetsparodie 296. Keyssner 33; 150 ff; 157 Anm. 2.

[59] Plut. Aem. Paul. 25. Athen. 6, 253 D. Vgl. dazu H. Kleinknecht, Art. γελᾶν, in: Theol. Wtbch. 1, 658 f. Weinreich, Heilungswunder 3 Anm. 2. Besonders häufig ist dies bei Traumerscheinungen vgl. L. Deubner, De incubatione. 1900, 11; 73; 77. Bisweilen sind Freude und Schrecken miteinander verbunden vgl. Orph. hymn. 38, 10 ff.

[60] Gegen Pfister 321.

[61] Horst 81 f; 99; 156.

[62] Callim. hymn. 2, 5. Kleinknecht aO. 295 ff.

[63] J. Schniewind, Art. ἀγγέλλειν, in: Theol. Wtbch. 1, 56 ff; 72 ff; 68 Anm. 8. Ders., Euangelion 2, 1931, 147 ff.

[64] K. Rahner, in: ZKTh 1931, 345.

[65] M. P. Nilsson, Die Prozessionstypen im griechischen Kult, in: Jahrb. Arch. Inst. 31, 1916, 309 ff.

[66] Keyssner 33.

[67] Peterson, Art. ἀπάντησις, in: Theol. Wtbch. 1, 380.

[68] Pfister 312. Kleinknecht aO. 296. Hanse 129 f.

(Eurip. Bacch. 312. 770). Der Beiname Δεξίων des Sophokles geht nach Etym. magnum 256,6 wahrscheinlich auf die Aufnahme des Asklepios in Athen im Hause des Dichters zurück (Plut. Mor. 1103 B, wo ξενίζειν und ἐπιφάνεια zusammengestellt sind[69]). Viele Feste sind durch Theoxenien ausgezeichnet, die besonders oft im Kultbereich der Dioskuren sich finden[70].

Charakteristischerweise werden verschiedene Begriffe von der Gottheit und den Gläubigen gleichzeitig ausgesagt. Freude und Lachen teilen sich der Umwelt mit, dem πομπεύειν und ἀντᾶν entspricht πομπή und ἀπάντησις der Gemeinde. δέχεσθαι ist eine indirekte Antwort auf ἐπιφάνεια und ἐπιδημία. Der „blühende" Gott läßt seine Güter (Glanz, Wohlstand und Frieden) auf alle überströmen (Aristoph. Thesm. 999; Orph. hymn. 29, 18). Es liegt die in der Religionsgeschichte öfters zu beobachtende Tatsache des *„Überspringens"* zugrunde, d. h. wie ein Funke springen einzelne Eigenschaften und Tätigkeiten der Gottheit auf die Menschen über. Da sie also mitteilbar sind, pflegen sie einen geringeren sakralen Gehalt zu haben und sind der Profanierung leichter ausgesetzt.

c) Die Wortepiphanie

Wie bei der epischen Epiphanie steht auch bei der kultischen Epiphanie die Schau (wenn nicht der Gottheit selbst, so doch zumindest ihrer Eigenschaften) im Mittelpunkt. Aber auch hier gibt es ein berühmtes Beispiel, bei dem das *Wort* die Oberhand gewonnen hat. Es ist das Orakel zu Delphi. Die naturwissenschaftliche Forschung hat längst gezeigt, daß die μανία der Pythia nicht durch Dämpfe hervorgerufen sein kann. Diese ist vielmehr tatsächlich ἔνθεος, aber nicht im Sinne einer ekstatischen Schau, die Apollon fremd ist, sondern im Sinne einer „Intuition", die nur zu sagen weiß, was der Gott ihr eingibt. Aber die Schau wird deswegen nicht beseitigt. Denn letztlich ist es Apollon selbst, der in der Pythia sichtbar wird, dessen Werkzeug sie ist und zu dessen Empfang sie sich durch Erfüllung bestimmter Riten vorbereitet[71].

---

[69] Anders Weinreich, Heilungswunder 39.

[70] Nilsson, Gr. Feste 480 ff. K. Meuli, Griechische Opferbräuche, in: Phyllobolia. Festschr. f. P. v. d. Mühl. 1945, 195 f.

[71] H. Berve, Gestaltende Kräfte der Antike. 1949, 13 f. P. Amandry, La mantique apollinienne à Delphes. Paris 1950, 42; 55; 234.

4) Die hellenistische und römische Zeit

a) Niveauhebung

Es ist ein allgemeines Gesetz der Religionsgeschichte, daß religiöse Anschauungen, Sitten und Gebräuche im Laufe der Entwicklung gewissen Veränderungen unterworfen sind. Dinge, die vielleicht früher unter anders gelagerten Gegebenheiten mehr am Rande lagen, treten unter veränderten Verhältnissen stärker in den Vordergrund, während umgekehrt manches, was bisher im Blickfeld lag, allmählich zurückweicht. Man pflegt hierbei von einem Motivwandel (Bertholet) oder einer *Niveauverschiebung* (Heiler) zu sprechen[72]. Diese Veränderungen können zunächst vollkommen indifferent sein d. h. der innere Gehalt braucht dabei nicht mitangetastet zu werden; durch neu herangebrachte Gesichtspunkte kann er aber auch vertieft werden. Es liegt dann eine sog. *Niveauhebung* vor. Gerade dann, wenn die innere Schlagkraft nachläßt und die Gefahr einer Verflachung gegeben ist, machen sich derartige retardierende Momente mit Vorliebe geltend, indem sie sich der bisherigen Entwicklung hemmend in den Weg stellen oder sie sogar zu einer rückläufigen Bewegung veranlassen. Zweifellos war die Epiphanie auf dem Wege, den inneren Gehalt langsam einzubüßen. Mythen und Legenden trugen weithin dazu bei, die Verbindung mit dem lebendigen Leben zu lockern; die Epiphanie schwebte sozusagen in der Luft; der Glaube an sie ließ nach. Am eindrucksvollsten zeigen uns dies die Komödien eines Aristophanes, der z. B. in den Fröschen es wagen konnte, Dionysos in einer komisch travestierten Rolle am Feste der Lenäen 405 auftreten zu lassen, während im Zuschauerraum in der ersten Reihe der Priester des Gottes selbst saß.

Im Hellenismus aber nahm die Epiphanie-Vorstellung zweifellos einen hohen Aufschwung. Während man sonst bei derartigen Beobachtungen auf die Feststellung allgemeiner Merkmale angewiesen zu sein pflegt, können wir in diesem Falle Entstehungs- und Ausgangspunkt geschichtlich greifen, was kein Zufall ist, sondern wesensnotwendig mit der neuen Lage zusammenhängt. Es handelt sich nämlich um die Abwehr des Galliereinfalls in Delphi im Jahre 279 v. Chr., wo die Kelten unter Brennus, ohne das Heiligtum geplündert zu haben, nach ihrer Niederlage durch Phoker und Ätoler

---

[72] A. Bertholet, Über kultische Motivverschiebungen, in: SPA phil.-hist. Kl. 18. Berlin 1938. Heiler 144.

wider Erwarten fluchtartig das Gebiet räumten[73]. Unmittelbar nach den kriegerischen Ereignissen führte man die Rettung aus höchster Gefahr auf die Epiphanie der Apollon zurück (Ditt. Syll. 398 Kos). Die Kunde von diesem wunderbaren Eingreifen fand in der ganzen griechischen Welt ein begeistertes Echo, da der Sieg ja keine lokale, sondern eine nationale Angelegenheit war. Wenn wohl auch die Priesterschaft von Delphi dieses Ereignis propagandistisch stark auswertete, so beweist doch der Widerhall, daß der alte Glaube noch nicht tot war. Vielmehr wirkt die starke Anteilnahme wie eine erlösende Antwort auf die bange Frage, ob die Götter überhaupt noch in unser Dasein einzugreifen vermöchten. So gibt z. B. Kos in der ersten Hälfte des Jahres 278 seinen Theoren den Auftrag, dem Apollon Pythias einen goldgehörnten Stier wegen der erfolgten Epiphanie und der Rettung der Griechen in Delphi zu opfern und beschließt, in Kos selbst für Apollon, Zeus Soter und Nike ein Dankfest zu veranstalten. Wahrscheinlich bei den Pythien des Jahres 278 wurde in Delphi das Fest der Soteria beschlossen, das alle fünf Jahre abgehalten werden sollte, in Wirklichkeit bereits im ersten Jahrzehnt wegen seines Erfolges jährlich stattfand[74], ein Beweis, wie stark auch der öffentliche Kult durch dieses Ereignis befruchtet worden ist. V. Wilamowitz Gl. 2, 355 hebt nun mit Recht hervor, daß als Folge des Sieges über die Gallier auch an anderen Orten Epiphanien erlebt wurden, unter denen besonders die der Artemis Leukophryene in Magnesia am Mäander hervorragen, derentwegen im Jahre 206 Theorengesandtschaften von mindestens 43 Mann über ganz Hellas ausgesandt wurden, wovon uns zahlreiche Inschriften berichten[75]. Ebenfalls geschichtlich greifbar ist uns die Epiphanie des Zeus Tropaios, durch die im Jahre 145 v. Chr. Attalos II den Thrakerkönig Diegylus bei Wisa in Thrakien besiegte[76].

Das Besondere an all diesen Erscheinungen liegt darin, daß sie nicht der Vergangenheit angehören, auch nicht irgendwelche kultische Funktionen darstellen, sondern als ein plötzlicher gegenwärtiger Einbruch der Gottheit in die Welt gedacht werden. Der Hellenismus wird somit das Zeitalter der *gegenwärtigen historischen*

---

[73] v. Wilamowitz, Glaube 2, 354 f. Nilsson, Rel. 2, 99 f. Kornemann 1, 192 f. Pfister, Art. Soteira, in: RE² 5, 1233 ff.

[74] Nilsson, Rel. 1, 00 Anm. 3.

[75] P. Boesch, Theoros. Dissertation Zürich 1908, 30 f; 139.

[76] E. Ohlemutz, Die Kulte und Heiligtümer der Götter in Pergamon. 1940, 67 f.

Epiphanie. Freilich stellen diese Vorstellungen an sich nichts Neues dar, da sie ja zum Wesen des Epiphanie-Begriffes gehören. Aber Nilsson hat sicher recht, wenn er meint, die konkrete Erscheinung eines Gottes sei deswegen so selten, weil man es nicht gewagt habe, dem Glauben an das direkte Eingreifen eines Gottes zuviel zuzumuten[77]. Doch werden diese Hemmungen nun weitgehendst beseitigt. Zwar werden auch jetzt leibhaftige Erscheinungen kaum erwähnt. Die Aufregung, die das Auftreten von Paulus und Barnabas in Lystra Apg. 14, 8ff hervorruft, beweist gerade, wie selten derartiges vorkam, und auch in unseren Berichten erfahren wir nichts ähnliches. Charakteristisch ist vielmehr für diese Zeit, daß man einzig und allein aus dem Erfolg auf die Epiphanie schließt, die also nichts anderes als eine Äußerung der Kraft und Macht der Gottheit(ἀρετή, ἐνέργεια, δύναμις) ist[78]. Wir greifen hier die für das hellenistische und spätantike Weltbild typische Vorstellung, nach der die Gottheit weitgehendst ihrer Persönlichkeit entkleidet und in ferne Himmelsräume entrückt vorgestellt wurde, von wo sie durch ihre Kraft, die als ein Ausfluß und Hauch gedacht wird, in unserer Welt sich Geltung verschafft. Somit tritt ein Gesichtspunkt, der schon immer mit der übernatürlichen Erscheinung unlöslich verbunden war, beherrschend in das Blickfeld. Er trug einerseits dem berechtigten Gefühl der Unnahbarkeit des Göttlichen gebührend Rechnung, vermochte aber zugleich eine enge Verbindung mit ihm herzustellen, nach welcher der Mensch strebte. Jetzt war also eine Epiphanie erst wirklich möglich und daraus erklärt sich das plötzliche Auftreten von ἐπιφάνεια in dieser Zeit. Die Tatsache aber, daß dieses Wort für die übrigen Arten der Epiphanie bisher nicht verwendet wurde, zeigt, wie stark man sich seiner ureigentlichsten Bedeutung stets bewußt geblieben war.

Ein Brennpunkt des neuen religiösen Erlebnisses ist vor allem der *kleinasiatische Raum.* Gerade hier, wo sich östliche und westliche Strömungen kreuzen, war trotz aller Aufklärung und Zivilisation noch „heilige Erde" im wahrsten Sinne des Wortes, und hier fielen diese Vorstellungen auf einen überaus fruchtbaren Boden. Nicht zufällig stammt ein großer Teil unserer Epiphanie-Berichte aus dieser Gegend, und damit stimmt überein, daß fast alle Inschriften der Epiphanie-Gruppe dort gefunden wurden, wobei die wenig

---

[77] Nilsson, Rel. 2, 214.

[78] v. Wilamowitz, Glaube 2, 355. Nilsson, Rel. 2, 215. Ders., Glaube 121.

zugänglichen Binnenländer Phrygien, Lykien, Karien und Lykaonien an erster Stelle stehen. Hier erhielt auch der alte Kultausdruck ἐπιφανής neuen Auftrieb. Natürlich ist nicht in jedem einzelnen Falle an eine wirkliche Epiphanie zu denken, insbesondere darf man aus dem häufigen Superlativ nicht mit Wetter ohne weiteres auf eine mehrfache Epiphanie schließen[79]. Vielmehr ist daraus eine gewisse Abschleifung zu folgern, durch die das Wort ein Ehrentitel des Gottes schlechthin wurde.

So vermögen wir von der inhaltlichen Seite her unsere Auffassung zu unterbauen, daß ἐπιφανής ein wirkliches Kultwort darstellt, was ausdrücklich gegen Prümm betont werden muß[80], der die sprachgeographische Schichtung zu wenig beachtet. Und daß die Worte nicht auf jenes kleine Gebiet beschränkt blieben, dafür sorgten schon die zahlreichen Gesandtschaften, die in alle Welt die Kunde von einer neuen Epiphanie hinaustrugen.

Natürlich mußte die Entwicklung auch zu sachlichen und sprachlichen *Verschiebungen* führen. Epiphanie heißt nicht so sehr die „sichtbare Erscheinung", sondern die „Offenbarung ihrer Dynamis", wie schon Aristid. 45, 15 sagt: ἐκ τῶν ἔργων ἐπιφαίνεται καὶ δείκνυται. Pap. Oxyrhynch. 11, 1381, 206ff steht ἐπιφάνεια im Parallelismus zu δύναμις und bedeutet „Krafttat"[81], die sich in Hilfeleistungen mannigfacher Art äußert. Neben dem schon aus homerischer Zeit bekannten Beistand in Kampf und Seenot kommen jetzt die zahlreichen Krankenheilungen hinzu, die jedoch zumeist im Traume erfolgen[82]. Dabei tritt der Heilgott selbst auf, während leibhaftige Epiphanien selten sind. Nach Suidas s. v. Theopompos heilte Asklepios den attischen Komiker Theopompos, indem er an das Lager des Kranken herantrat und ihm seine Hand entgegenhielt. Auf einem attischen Weihrelief steht in ähnlicher Weise der Gott am Lager des nach rechts gebetteten Kranken, barfuß in einem langen Gewande und ebenfalls mit ausgestreckter Hand[83]. Paus. 1, 34, 4 erscheint Amphiaraos in einer heilenden Quelle, nimmt jedoch in dem Bericht eine sekundäre Stellung ein. Aber diese Beispiele sind Ausnahmen. Sonst ist durchweg die Krafttat vorherrschend.

---

[79] G. P. Wetter, Charis. 1913, 32 Anm. 1.
[80] Prümm, Herrscherkult 130 f.
[81] Grundmann, Art. δύναμις, in: Theol. Wtbch. 2, 290 f.
[82] Weinreich, Heilungswunder 76 ff. Pfister 293 ff.
[83] Weinreich aO. 1 f. L. Ziehen, in: Athen. Mitt. 17, 1892, 234 Abb. 5.

Unter den *Göttern* ragen die Σωτῆρες Zeus, Apollon, Artemis, Asklepios und vor allem die Dioskuren hervor[84]. Zum Epiphanie-Gott schlechthin wird der Καιρός, der zwar literarisch außer von einigen Inschriften nur Paus. 5, 14, 9 erwähnt wird, dessen Kult jedoch das archäologische Material beweist. Er fällt insofern aus dem allgemeinen Rahmen heraus, daß er nicht nur der Gebende ist, sondern den Menschen zugleich zur Entscheidung aufruft, „ihn beim Schopfe zu packen", wie ihn die Stirnlocke in den Nachbildungen einer Statue des Lysipp so wirkungsvoll symbolisiert[85]. Die Wahrheit eines Gottes wird überhaupt in dieser Zeit von seinen Epiphanien abhängig gemacht; denn nur der Gott kann existieren, der seine Macht auch zeigen kann. Daraus erklärt sich, daß ἐπιφάνεια bisweilen direkt „übernatürliche Hilfe, Beistand" bezeichnen kann, ohne daß eine eigentliche Epiphanie dabei beteiligt ist. Die gleiche Bedeutungsentwicklung kann man bei παρεῖναι, παραγίγνεσθαι, παρεστάναι, παραστατεῖν beobachten[86]. Ebenso darf man auch nicht aus dem Göttern und Menschen beigelegten Epitheton σωτήρ sofort auf eine Epiphanie schließen[87]. Selbstverständlich bestanden die übrigen Epiphanie-Arten nebenher fort, unter denen die Kultlegenden sogar einen bedeutenden Aufschwung nehmen, und dieses Nebeneinander der verschiedenen Begriffe bringt es mit sich, daß ἐπιφάνεια nun auch auf andere Fälle übertragen wird.

Zu dem Wortfeld gehören neben σωτήρ die alten, in dieser Zeit ebenfalls gerade auf kleinasiatischem Boden verbreiteten Adjektiva ἐναργής[88] und ἐπήκοος[89], von denen ἐναργής mit „Epiphanie" verbunden wird (Ditt. Syll. 867, 35), aber niemals mit ἐπήκοος. Der Grund hierfür liegt nicht darin, daß beide Worte Synonyme sind, sondern daß in ihnen die Grundbedeutung einigermaßen gefühlt wurde, die eine verschiedene Haltung der Gottheit voraussetzt, indem ἐναργής mehr das Übernatürliche und zugleich Hoheitsvolle, ἐπήκοος ein freundschaftliches Gegenübertreten widerspiegelt. Ge-

[84] F. Dornseiff, Art. Soter, in: RE² 5, 1211 ff. Dibelius, Pastoralbriefe 63. E. Skard, Euergetes-Concordia. Oslo 1932, 27 f. F. J. Dölger, in: ACh 6, 1950, 257 ff. H. Haerens, Soter et Soteria, in: Studia Hellenistica 5, Löwen 1948, 57 ff.

[85] H. Lamer, Art. Kairos, in: RE 10, 1508 ff. Delling, Art. καιρός in: Theol. Wtbch. 3, 458 f.

[86] Keyssner 103.

[87] Prümm, Hdb. 339 Anm. 1.

[88] Nilsson, Rel. 2, 205.

[89] Pfister 301. Weinreich, in: Athen. Mitt. 37, 1912, 1 ff. Volkmann, in: ARW 26, 1928, 1 ff.

rade der Gebrauch von ἐναργής, dessen kultische Bedeutung wir von den Zeiten Homers an verfolgen können und das im Hellenismus sich vornehmlich im Osten findet, dürfte ein Beweis gegen die These Picards sein[90], in ἐπιφάνεια sei ein speziell kleinasiatisches Kultwort zu sehen.

Dem Worte ἐπιφανής entspricht im Lateinischen *praesens,* das sich zuerst bei Terenz (Phormio 345), ferner öfters bei Horaz als Beiwort der Fortuna (c. 1, 35, 2)[91], des Merkur (sat. 2, 3, 68), des Scirocco (sat. 2, 2, 41) und bei Virgil[92] findet. Man darf hierbei nicht von einem „abgeblaßten Ausdruck" sprechen[93], sondern es tritt hierin ein bemerkenswerter Unterschied griechischer und römischer Religiosität zu Tage: der Grieche verlegt sein Augenmerk auf die Schau, hinter der alles Irdische zurücktritt und das Göttliche hervorragt. Der Römer dagegen ist dem Anthropomorphismus abgeneigt. Er übt große Zurückhaltung in der Schilderung von Epiphanien. Sein Wirklichkeitssinn betont dafür stärker die Gegenwärtigkeit Gottes, die er in der Zeit und in der Geschichte erlebt[94]. Für ihn ist das Leben des Romulus mit seiner Epiphanie nach seinem Tode Zeichen des göttlichen Willens, für den Griechen ein Wunder[95].

b) Niveausenkung

Religiöse Veränderungen können den inneren Kern eines Begriffes nicht nur vertiefen, sondern auch aushöhlen, indem die Mitte einer jeden Religion, die Abhängigkeit des Menschen von Gott, verloren geht und an ihre Stelle der Mensch tritt, der sich Gott gleich- oder überordnet, eine Erscheinung, die schließlich eine allgemeine *Niveausenkung* zur Folge haben muß.

Diesen Ausdruck entnehmen wir dem Werk Friedrich Heilers über das Gebet, der ihn speziell auf das Bittopfer angewendet hat: „Wo aber das Opfer dominiert, ist eine Niveausenkung der Religion unvermeidlich. Das Gefühl der völligen Abhängigkeit von Gott,

---

90 Pfister aO. Picard, Xenia. Athen 1912, 68.
91 Kiessling-Heinze z. St.
92 Merguet, Lex. Virg. 1912, 537.
93 Gegen Pfister 301.
94 R. Heinze, Virgils epische Technik 1915. G. Stühler, Die Religiosität des Livius, in: Tübinger Beitr. z. Altertumswiss. 35, 1941, 21; 29 f. Kerényi, Rel. 136; 205.
95 Liv. 1, 40, 3. Plut. Rom. 28, 1 ff; 7 ff.

welches den Beter beseelt, wird durch den Gedanken einer Leistung an Gott, die diesen zu einer Gegenleistung verpflichtet, geschwächt; es wird gänzlich verdrängt durch den Glauben, daß die Götter vom Opfer der Menschen leben, also vom Menschen abhängig sind. So tritt im Opferhandel häufig an die Stelle der Unterordnung unter Gott die Gleichordnung mit ihm oder gar die Überordnung über ihn" [96]. Ob und inwieweit eine solche Niveausenkung Tatsache wird, hängt natürlich von verschiedenen Umständen ab. Bei einer Religion wie der christlichen, die eine lebendige Wirklichkeit darstellt, ist das Glaubensgut als solches schon das Regulativ, das alle Auswüchse von sich aus ohne äußeres Zutun abweist, so daß hier von einer Niveausenkung im strengen Sinne des Wortes keine Rede sein kann und alle scheinbaren Veränderungen nur dem leichten Kräuseln auf einer Meeresfläche gleichen. Anders steht es aber bei den heidnischen Religionen, denen ein solches Regulativ notwendigerweise fehlt. Hier hängt es dann wesentlich von der Oberschicht, vor allem von der Priesterschaft ab, inwieweit sie noch auf religiösem Boden steht und gewillt ist, Auswüchse zu beseitigen, oder ob sie gar aus eigensüchtigen Motiven heraus sie noch direkt zu fördern sucht. Aber auch die große Masse der Gläubigen darf nicht übersehen werden, je nachdem sie dem Säkularisierungsprozeß bereits verfallen ist oder genügend Abwehrkräfte gegen alle Verflachung aus der Tradition heraus zu ziehen imstande ist. Im allgemeinen wird allerdings der Einfluß der Oberschicht aufs Ganze gesehen letztlich ausschlaggebend sein, indem ihre Anschauungen langsam, aber sicher auch die unteren Schichten erreichen.

Bedingt ist also die Niveausenkung durch das Fehlen eines inneren Gehaltes. Dazu kommen die im menschlichen Denken, Fühlen und Wollen gelegenen treibenden Kräfte, die ihrerseits keine einheitliche Größe darstellen, sondern mannigfache Schattierungen aufweisen.

So stellt die Niveausenkung einen der wichtigsten Begriffe der Religionswissenschaft dar. An ihr gehen alle heidnischen Religionen zugrunde. Sie ist aber zugleich der Hintergrund, aus dem heraus die sprachliche Entwicklung der Kultwörter verstanden werden muß, wie Havers a. O. dargelegt hat. Natürlich geht eine solche Niveausenkung nicht gleichmäßig vonstatten, sondern man muß hierbei verschiedene Schichtungen unterscheiden. Es kann z. B. vorkom-

---

[96] Heiler 72. W. Havers, in: Anz. f. d. Altertumswiss. 4, Wien 1951, 134.

men, daß auf der einen Seite sogar eine starke Niveauhebung vorhanden ist, wie sie uns in der Spätantike begegnen wird, der auf der anderen Seite eine stärkere Senkung entspricht, und innerhalb desselben Bezirkes können Momente der verschiedensten Art (geographische, soziologische usw.) zu einander widersprechenden Äußerungen desselben Tatbestandes führen, die man daher niemals gemeinsam, sondern einzeln für sich untersuchen muß.

Selbstverständlich stehen Niveauhebung und -senkung von Anfang an im Wechselspiel miteinander. Wenn wir dieses Kapitel erst an dieser Stelle einschalten, so geschieht es lediglich aus dem Grunde, um den im Hellenismus auftauchenden Epiphanie-Begriff klarer zu beleuchten, wobei wir im Sachlichen auf Beispiele früherer Zeiten immer wieder zurückgreifen werden.

α) Die Bedingungen der Niveausenkung

Vorbereitet wurde die Niveausenkung durch drei entscheidende Tatsachen: Legendenbildung, literarische Gestaltung und zunehmende Verflachung im religiösen Leben.

Gerade der Sieg über die Gallier bei Delphi gibt uns einen guten Einblick in die *Legendenbildung*. Zunächst wird nur Apollon für seine Epiphanie gedankt (Ditt. Syll. 398). Kurze Zeit später sprechen die Smyrnäer bereits von einer Epiphanie der Götter (Fouilles de Delphes III 1, 483), und in den von der Priesterschaft geförderten Wundererzählungen, die wir bei Paus. 10, 23 und Diod. 22, 9 greifen, werden außerdem mehrere Heroen erwähnt und die Epiphanie durch begleitende meteorologische Ereignisse ausgeschmückt[97]. Man knüpft dabei an alte Vorbilder wie Hdt. 8, 37f an, der die Wundererscheinungen beim Angriff der Perser auf Delphi schilderte. Überhaupt ist eine gewisse typische Darstellungsweise für die Epiphanie charakteristisch. So wirkt das homerische Epos bis in die großen Epiphanie-Schilderungen eines Apollonios v. Rhodos hinein[98]. Selbst einzelne Motive lassen sich durch die Antike bis in die Neuzeit verfolgen, wie es Weinreich u. a. mit der Türbelebung getan hat, wenn man natürlich hierbei mit selbständigen Entwicklungen im Einzelfalle rechnen muß. Besonders die zahlreichen Aitiologien, die der Erklärung eines Kultes, Festes oder sakralen Gegenstandes dienten und bei denen vielfach die Epiphanie einer

---

[97] v. Wilamowitz, Hellen. Dichtg. 2, 70 Anm. 2. Nilsson, Rel. 2, 100.
[98] Pfister 284 f. Leumann aO. 281 ff.

Gottheit im Mittelpunkt stand, waren einer Legendenbildung günstig (Paus. 1, 13; 8, 10), da keine eigentliche Wirklichkeit zugrunde lag. Es leuchtet aber ohne weiteres ein, daß derartiges dem inneren Wesensgehalt abträglich war, da der Blick von der eigentlichen Mitte auf das Beiwerk gelenkt wurde.

Eine weitere Voraussetzung der Profanierung stellt ferner der *literarische Niederschlag* eines religiösen Motivs dar, da dadurch Kreise mit ihm in Berührung kommen, die innerlich von ihm nicht erfaßt werden. Denn eine Epiphanie muß man erleben; ein nachträglicher Bericht wirkt kühl. Im Hellenismus aber nehmen die schriftlichen Aufzeichnungen außerordentlich stark zu. Die Asklepiospriester zu Epidauros schrieben die erfolgten Wunderkuren und Heilorakel auf[99]. In den Archiven der Tempel, vereinzelt vielleicht auch in den Städten, sammelte man das Material, das die Großtaten der Gottheit verkünden sollte, wobei es sich meist um die von Pfister 292f „legendarisch" genannten Epiphanien handeln wird. Am bekanntesten ist die aus dem Jahre 99 v. Chr. stammende Tempelchronik von Lindos. Historiker, Lokal- und Heimatschriftsteller, die uns z. T. mit Namen bekannt sind wie Syriskos, Istros und Phylarchos, verfaßten Epiphaneiai der Athene, des Apollon und des Zeus[100], wobei zum ersten Male der Plural ἐπιφάνειαι auftritt, ein Zeichen, daß der Blickpunkt nicht mehr der einzelnen Epiphanie, sondern ihrer Sammlung zugewandt ist. Als Parallelausdruck erscheint ἀρεταί ; ἀρεταλόγος ist der Verkünder, Deuter und Erzähler von Visionen und Träumen[101]. Es gab auch feste Schemata von Hymnen und Logoi in Poesie und Prosa, in denen die Geburt eines Königs als Epiphanie eines Gottes gefeiert wurde[102]. Vielfach wollten die Sammlungen schon von sich aus nicht nur erbaulich, sondern auch unterhaltend wirken, ein Gesichtspunkt, der nunmehr in zunehmendem Maße in den Vordergrund tritt, weswegen die Epiphanien bisweilen mit Humor gewürzt sind, wenn z. B. im Traum Asklepios einem Manne, der an einer Läusekrankheit litt, mit einem Besen das Ungeziefer wegfegt[103]. Zugleich standen sie aber im

---

99 Weinreich, Heilungswunder 119.

100 A. Tresp, Die Fragmente der griechischen Kultschriftsteller, in: RVV 15, 1914, 29 Anm. 1. Pfister 300. M. Rostovtzeff, Epiphaneiai, in: Klio 16, 1920, 203 ff.

101 Dibelius, Formgeschichte 91 Anm. 2.

102 E. Pfeiffer, Virgils Bukolika. 1933, 70 ff. L. Deubner, in: ARW 33, 1936, 128.

103 Weinreich, Heilungswunder 89 f.

Dienste der Propaganda und wurden daher nach einem festgelegten Plane erzählt[104].

Aus all diesem nahmen die Hofdichter ihren Stoff, denen das Epiphanie-Motiv ein wirkungsvolles Spannungsmotiv bot. Mit welcher Raffinesse, die alle Register der Kunst zu spielen versteht, man hierbei vorging, zeigt der Apollonhymnus des Kallimachos. Wir vermögen dabei sogar einen kleinen Einblick in die Arbeit des Dichters zu gewinnen, der z. B. die alte Riesenhaftigkeit der Götter, wie sie uns noch im Homerischen Hymnus begegnet, durch die Schönheit ersetzt, wenn „der schöne Fuß des Gottes an die Türe schlägt, die eherne Palme in Süße sich neigt und der Schwan schön in den Lüften singt"[105]. Und doch wäre die Vermutung falsch, der Dichter stände nur kühl und indifferent seinem Stoffe gegenüber. Man spürt gerade in diesem Hymnus, wie Ernst Howald in seinem schönen Buche dargelegt hat, deutlich „ein Glühen unter der Asche"[106], das eigene Erleben eines Bewegten und Frommen, das durch künstlerische Mittel absichtlich in ein gewisses Halbdunkel gehalten ist. Nicht der Dichter senkt das Niveau, sondern das gebildete Publikum, das sich freut am literarischen Wagnis. Anders der Dichter des Rhesos: er läßt sogar Athene zu den Griechen in eigener Person, zu Aeneas als Aphrodite sprechen, wobei die Schauspieler nur die Stimme hören, die Zuschauer aber die Göttin sehen[107]. Ein weiteres Beispiel mit kühnen Oxymora bietet Antipater v. Thessalonike[108]. Der schon in der alten Hymnik verwendete hyperbolische Stil dient nur noch dazu, die Macht der Götter im allgemeinen zu preisen[109]. Diese Entwicklung tritt aber bereits in den ältesten literarischen Denkmälern zutage. Die stereotype Wiederholung einzelner Formeln bei Homer macht schon einen künstlichen Eindruck. Die Eidola-Erscheinungen bei Aischylos bilden keine harmonische Einheit mit den sonstigen Darlegungen des Dichters, sondern stellen Dissonanzen dar, die aus dramaturgischen Gründen der Kultsprache entlehnt sind[110]. Aber gerade dadurch, daß die Epiphanie auf eine ästhetisch-literarische Ebene verschoben wurde, mußte ihr

---

[104] Dibelius, Formgeschichte 169.

[105] Kerényi, Apollon 25 f.

[106] E. Howald, Der Dichter Kallimachos von Kyrene. 1943, 86 ff.

[107] v. Wilamowitz, Glaube 1, 23 Anm. 3.

[108] AP 16, 290 Plan. Vgl. Weinreich, Epigrammstudien 54.

[109] Keyssner 33 f.

[110] E. Bickel, Geistererscheinungen bei Aischylos, in: Rhein. Mus. 91, 1942, 123 ff.

innerer Sinngehalt entwertet werden, wozu die geistige Oberschicht sicher den ersten Anstoß gab.

Getragen wird aber jede Niveausenkung durch die zunehmende *Verflachung des religiösen Lebens,* die in der Blütezeit Griechenlands einsetzte. Nach den Perserkriegen entwickelte sich der Glaube zu einer Staatsreligion, die vielfach nur noch ein „Sonntagskleid" war[111], dem eine Wirklichkeit nicht mehr entsprach; sobald der Niedergang im vierten Jh. einsetzte, mußte der innere Verfall um so raschere Fortschritte machen. Zudem hatte die Aufklärung durch den Einfluß der Naturphilosophie und der Sophisten weite Kreise erfaßt. Protagoras hatte den Menschen zum Maß aller Dinge erklärt. Die alten Götter finden kein Vertrauen mehr. Man glaubt nur noch an das blinde Walten der Tyche, und der Mensch sieht sich in eine Welt des Illusionären, in den Gegensatz zwischen Trug und Wirklichkeit hineingestellt, den Euripides meisterhaft zu erfassen verstanden hat. In seinen Bakchen ist das Ziel des ἐμφανὴς δαίμων Διόνυσος (22, 42), ὡς ὁρᾷ Κάδμου πόλις (61). Aber Pentheus sieht den Gott nicht, der vor ihm steht (501), er sieht ihn „verkehrt" im ersten Gespräche mit Dionysos (616ff), ebenso wie die Bakchen (1123. 1166). Die Kunst des Dichters besteht darin, zu zeigen, wie gerade durch diese Irrtümer und Enttäuschungen der Mensch erst zu einem eigentlichen Persönlichkeitsbewußtsein heranreift[112]. Im Hellenismus läßt man zwar den Staatskult bestehen, der z. T. neue Formen annimmt. Er wird geduldet, weil er eben zum Staate gehört. Aber für das persönliche Leben wendet man sich lieber der Philosophie zu, die als magistra vitae eine Art Ersatzreligion wird und deren Schulen v. Wilamowitz treffend mit theologischen Fakultäten vergleicht[113], die weitgehendst individualistisch orientiert sind und vielfach dem Indifferentismus, Pantheismus usw. huldigen. Für unser Problem ist hierbei der schon bei Empedokles auftretende (frg. 133), vor allem aber bei Platon ausgebildete Gedanke wichtig, daß das wirklich Seiende nur durch den νοῦς und nicht durch die menschlichen Sinne wahrgenommen werden könne[114]. Gott ist ἀόρατος, ἀθεώρητος, ἀφανής. Damit ist aber die Welt der Götter nicht ohne weiteres beseitigt, was bei den Griechen mit ihren Drang nach

---

[111] Nilsson, Rel. 1, 695.

[112] H. Strohm, Trug und Täuschung in der euripideischen Dramatik, in: Würzburger Jahrb. f. Altertumswiss. 4, 1949/50, 150 Anm. 2.

[113] v. Wilamowitz, Glaube 2, 278.

[114] Plat. Rep. 507 b, c. Bultmann, in: ZNTW 29, 1930, 171.

plastischer Vorstellung auch schwer möglich gewesen wäre. Aber sie wird isoliert. Deutlich tritt dies in der Kunst des 5. und 4. Jh. hervor. Die Göttergestalten eines Phidias sind auf den Beschauer ausgerichtet, mit ihm wollen sie in Kontakt treten. Die Werke eines Praxiteles sind gegenüber der Außenwelt vollkommen abgeschlossen und verkörpern ein ganz auf sich selbst zurückgezogenes glückseliges Dasein [115], dem der Mensch zwar nicht in Verehrung, aber in Ehrfurcht gegenübersteht. Damit aber läßt sich grundsätzlich eine Epiphanie nicht vereinigen; daher beginnt man über sie zu diskutieren (Dion. Hal. ant. 2, 68), und es macht sich bei ihr immer stärker ein gewisser Rationalismus geltend, den man in verschiedenen Abstufungen beobachten kann.

β) Die Arten der Niveausenkung

Rationalisierung

An erster Stelle steht die *Zurückdrängung des Wunderbaren und Außergewöhnlichen.* Ein Vergleich zwischen Pindar Nem. 1 und Theokrit id. 24, die beide das Herakleswunder der Schlangentötung schildern, zeigt deutlich, wie der hellenistische Dichter möglichst natürlich und realistisch den Vorgang wiederzugeben sucht, so daß selbst der Lichtglanz nicht mehr aus dem Rahmen herausfällt [116]. In den Traumerscheinungen der römischen Kaiserzeit wird die unmittelbare Wunderheilung durch die Götterweisung (συνταγή bei Artemidor 5, 89) ersetzt, in der natürliche Heilmittel, bisweilen auch magische Handlungen angegeben werden. Auf einem Papyrus aus dem 1. Jh. n. Chr. dient die Epiphanie sogar der Offenbarung profaner Wissenschaft [117].

Ferner wird der Epiphanie-Gedanke auf das Gebiet der Philosophie und Theologie *übertragen.* In der späteren stoischen Pronoia-Literatur steht er im Dienste antiepikureischer Tendenzen, wonach Krankheiten und ihre Heilung nach dem Willen der Vorsehung den Sündern Heil bringen können [118]. Plutarch ist ein lehrreiches Beispiel dafür, wie allmählich sich eine Trennung zwischen

---

[115] T. Dohrn, Menschen und Götter zur Zeit des Praxiteles, in: Gymnasium 58, 1951, 227 ff.

[116] H. Herter, Ein neues Türwunder, in: Rhein, Mus. 18, 1940, 157 ff.

[117] Weinreich, Heilungswunder 110 ff. Festugière, Révélation 1, 58 f.

[118] Weinreich aO. 131 f.

Religion und Theologie anbahnt. Er hält es für eine Fabel, daß Romulus nach seinem plötzlichen Verschwinden seinem Freunde Julius Proculus in glänzender feuerflammender Rüstung erschienen sei, da man Erde und Himmel nicht miteinander vermengen solle (Rom. 28, 1ff. 7ff). Aber er kann nicht umhin, einzelnen Epiphanien ihre Wirklichkeit zuzugestehen, da sie von glaubwürdigen und philosophisch gebildeten Zeugen wie Dio (c. 55) und Brutus (c. 36, 7) berichtet wurden. Wenn er sie auch als Tatsache anerkennt, so bedeuten sie ihm aber kein religiöses Erlebnis. Denn er baut sie in seine von dem Platoniker Xenokrates übernommene Lehre von den Dämonen ein, die eine Zwischenstellung zwischen den unsichtbaren Göttern und den Menschen einnehmen (Mor. 593 D), aber auch sekundäre schädliche Kräfte verkörpern können. Ihrem Einfluß aber begegnet man einfach durch Nichtachtung[119].

Schließlich kann an die Stelle des gläubigen Vertrauens *Spott und Hohn* treten. Gelegentlich werden in den Wunderberichten Ungläubige erwähnt, die ironisch dem erscheinenden Gott zu widersprechen wagen (Philostrat vit. soph. 1, 25, 4); der typische Ausdruck für sie ist ἀπιστεῖν. Nach IG 4, 951, 23ff wird ein solcher mit einer Krankheit bestraft, von der er erst, nachdem er Reue gezeigt hat, geheilt wird; bisweilen erhält er den Namen A p i s t o s[120].

Durch die Volkspredigt der Kyniker, die dem Rationalismus besonders aufgeschlossen waren[120a], blieben diese Gedankengänge nicht auf die Gebildeten beschränkt, sondern griffen allmählich auf weitere Volkskreise über. Doch blieben diese in ihren Nöten und Sorgen des täglichen Lebens am längsten dem Väterglauben treu, wandten sich nur stärker den kleineren helfenden Göttern zu, unter denen Asklepios und die Dioskuren einen bedeutenden Aufschwung nehmen, wie unser Begriffsfeld deutlich zeigt. Träger des hellenistischen Epiphanie-Gedankens sind daher weitgehend die kleinen Leute gewesen, während er durch die Oberschicht langsam immer stärker ausgehöhlt wurde. Andererseits aber war der Kraftglaube, der im Hellenismus wesentlich zur Belebung religiöser Vorstellungen beigetragen hatte, infolge seiner Unbestimmtheit zugleich An-

[119] H. Erbse, Plutarchs Schrift περὶ δεισιδαιμονίας, in: Hermes 80, 1952, 296 ff.

[120] Weinreich aO. 87 f.

[120a] J. Mewaldt, Kampf der Weltanschauungen in Hellas, in: Wiener Studien 55, 1937, 13 ff.

laß zum Aufblühen von Zauber und Magie, denen die unteren Schichten sich gern hingaben, wie wir in der Spätantike sehen werden[121].

Im folgenden greifen wir einzelne Punkte heraus, die für die Entwicklung der Niveausenkung von Bedeutung sind.

Mechanisierung

Der erste Schritt zur Niveausenkung ist die *Mechanisierung*. Gewohnheitshandlungen, die zumeist von geringer Aufmerksamkeit begleitet sind, verlaufen unbemerkt und lassen den mit ihnen verbundenen Sinn oft völlig in Vergessenheit geraten, der bisweilen sogar in sein Gegenteil verkehrt werden kann. Eng verbunden hiermit sind die auf der psychologischen Tatsache der Assoziation beruhenden Analogiebildungen, durch die Dinge miteinander verbunden werden, die zwar ähnlich, aber nicht gleich sind, ja die oft sogar nur oberflächliche Berührungspunkte aufweisen und die eben dadurch bedingt sind, daß ihr eigentlicher Sinngehalt nicht mehr erfaßt wird. Freilich wird durch jede Analogie zunächst etwas Neues geschaffen, das umso stärker in die Augen fällt, je bewußter und eigenwilliger es vollzogen wird, so daß man sogar geneigt ist, von einer Niveauhebung zu sprechen, die in Wahrheit aber nur eine kurze Scheinblüte darstellt. Es ist nun einleuchtend, daß gerade Mechanisierung und Analogie dem Wesen des Epiphanie-Begriffes widersprechen, für den ja nicht das Alltägliche und Gewohnheitsmäßige, das sich im Laufe der Zeit abschleift und zur Entartung führt, sondern das Plötzliche und Unerwartete, das ebenso rasch kommt wie es vergeht, das nie Dagewesene und nie Wiederholbare, das sich gar nicht nachahmen läßt, charakteristisch ist. Verfällt aber ein Begriff derartigen Tendenzen, so sinkt er unweigerlich von seiner Höhe herab. Deutlich wird dies bei Epiphanes als t. t. des Herrscherkultes.

Es würde allerdings zu weit führen, alle mit dem *Herrscherkult* zusammenhängenden Fragen ausführlich zu erörtern, und wir müssen in diesem Zusammenhang auf die einschlägigen Schriften verweisen, indem wir uns auf eine Sonderform des Kultes, die Epi-

---

[121] Nilsson, Rel. 2, 511. Ders., Gl. 119.

phanie des Gottes in Herrschergestalt (Immisch) beschränken[122]. Es ist zunächst zu betonen, daß man sich bezüglich der Entstehung des Herrscherkultes vor allzu extremen Urteilen hüten muß. Griechische und orientalische Vorstellungen werden in gleicher Weise mit daran beteiligt gewesen sein[123], die aber nicht überall vereint auftreten, sondern geographische und soziologische Verschiedenheiten aufweisen. Gerade diese Beobachtung läßt ihn als ein so überaus kompliziertes Gebilde erscheinen, dessen einzelne Glieder erst für sich untersucht werden müssen, ehe man ein Gesamturteil fällen kann. Unter den vielseitigen Möglichkeiten, die hierbei mitwirken können und die in ihrer Entwicklungslinie ein sonderbares Auf und Ab aufweisen, scheint es mir von besonderer Wichtigkeit zu sein, ob der Herrscher rein passiv Gegenstand der Verehrung ist oder ob er diese selbst aktiv bewirkt[124]. Beide Formen kommen vor, doch erhält die zweite allmählich ein gewisses Übergewicht, da der systematische Aufbau des Kultes praktisch von einer Stelle ausgehen mußte und dies eben der König war. Wenn auch in beiden Fällen alle Variationen vom bloßen Vergleich mit Gott bis zur echten Hypostase gleichmäßig möglich sind, so machen sich doch Unterschiede in der religiösen Haltung bemerkbar, indem eine bewußt herbeigeführte Vergottung leichter einer Profanierung ausgesetzt war. Hierher gehört nun auch das Epitheton Epiphanes, das nicht etwa spontan von den Untertanen den Herrschern gegeben, sondern von diesen selbst sich beigelegt wurde. Als erster ist historisch Ptolemäus V († 181) greifbar. Auf dem auf den 27. März 196 zu datierenden Stein von Rosette finden wir ihn als θεὸς Ἐπιφανὴς Εὐχάριστος bezeichnet (Ditt. Or. 90, 19), wobei die Einführung eines Doppel-Kultnamens eine bisher nicht bekannte Neuerung ist[125].

---

[122] E. Kornemann, Zur Geschichte des antiken Herrscherkults, in: Klio 1, 1902, 51 ff. J. Kaerst 2, 376 ff. v. Wilamowitz, Hellen. Dichtg. 1, 73. Herzog-Hauser 806 ff. Prümm, Herrscherkult 3 ff; 129 ff. O. Immisch, Zum antiken Herrscherkult, in: Aus Roms Zeitenwende. Das Erbe der Alten 20, 1931, 1 ff. W. Schubart, Die religiöse Haltung des frühen Hellenismus, in: Der Alte Orient 35, 1937, 15 ff. F. Taeger, Zum Kampf gegen den antiken Herrscherkult, in: ARW 32, 1935, 282 ff. W. Ensslin, Gottkaiser und Kaiser von Gottes Gnaden, in: SBA phil.-hist. Kl. 1943 Heft 6. — Religionsgeschichtliche Parallelen und Hintergründe bei A. Bertholet, in: Hebrew Union College Annual 23, 1950, 566. G. Mensching, Soziologie der Religion. 1947, 50, der an den Begriff der Nähe erinnert, der hierbei eine große Rolle spielt.

[123] Lohmeyer, Christuskult 14 f.

[124] Immisch aO. 9.

[125] Nock, Note on Ruler-Cult, in: JHS 48, 1928, 39.

Nock hat nun wahrscheinlich gemacht, daß Ptolemäus bei den Anakleteria, der feierlichen Proklamation des ägyptischen Königs bei seiner Mündigkeitserklärung[126], das Epitheton angenommen hatte. Das Wort taucht also in einer relativ späten Zeit auf, in welcher der Herrscherkult schon weitgehend Ausdruck der in der Person des Fürsten manifestierten Machtverhältnisse geworden war. Es ist daher auch kein Zufall, daß der erste Beleg gerade bei den Ptolemäern auftritt, bei denen die dynastischen Tendenzen infolge der straffen Zentralisierung des Landes und wohl auch infolge der Verbindung mit dem Pharaonenkult besonders stark ausgeprägt waren[127]. Hiermit stimmt die interessante Tatsache überein, daß in dem Hymnus auf Demetrios Poliorketes, der 291 in Athen gesungen wurde (Athen. 6, 25), nicht mit ἐπιφανής, sondern mit παρών der Herrscher gefeiert wird, der sich als erster für die Epiphanie des Dionysos erklärte[128].

Es ist nun eine umstrittene Frage, ob Ptolemäus bei der Wahl dieses Beiwortes an die sakrale oder profane Bedeutung angeknüpft hat, die erst allmählich durch Assoziation der ersten angeglichen wurde[129]. Ein Vergleich mit den übrigen Herrscherepitheta der Ptolemäer führt zu keinem Ergebnis, da sie beiden Kreisen angehören. Philadelphos, Philopator, Philometor sind Familienbezeichnungen, Soter hat zweifellos einen religiösen Klang, bei Euergetes, das in hellenistischer Zeit auf Inschriften und Papyri sich als Titel für Wohltäter der Stadt findet, ist es zweifelhaft[130]. Aber alle diese Wörter stimmen in dem einen überein, daß sie nicht etwas Allgemeines, sondern gerade etwas Besonderes ausdrücken wollen, das diesen Personen eignet. Unter diesem Gesichtspunkt erscheint der Anschluß an das farblos profane ἐπιφανής „erlaucht" als nicht sehr wahrscheinlich, zumal es schon so abgegriffen war, daß man es vor allem im Superlativ verwandte. Der Positiv, wenn man nicht gerade euphonische Gründe anführen wollte, würde gerade das Einmalige, das man erwartet, nicht zum Ausdruck bringen. Es liegt daher viel näher, den Titel auf den religiösen Gebrauch zurückzuführen, der ja

[126] Scarto, Art. Anakleteria, in: RE 2, 2034..

[127] Kaerst 2, 320 f. Nilsson, Rel. 2, 171.

[128] O. Weinreich, Antikes Gottmenschentum, in: Neue Jahrb. f. Wiss. u. Jugendbildg. 2, 1926, 633 ff. W. Schmid, Griechische Literatur 3, 669 Anm. 3.

[129] Prümm, Herrscherkult 129 f.

[130] Bertram, Art. εὐεργετεῖν, in: Theol. Wtbch. 2, 651. Nock aO. 39. Nilsson, Rel. 2, 173 Anm. 2.

in Kleinasien besonders verbreitet war. Man kann aber diese Ableitung nicht mit Pfister aus der Priorität des Götterepithetons heraus begründen, eine Methode, gegen die sich mit Recht Prümm wendet, sondern allein aus den angeführten inneren Kriterien heraus[131].

Im hellenistischen Sprachgebrauch bedeutet ἐπιφανής nun denjenigen, der durch übermenschliche Kraft und Machterweise sich auszeichnet. Beim Herrscher sind vor allem kriegerische Erfolge dazu zu rechnen, die die Grundlage für eine segensreiche und friedliche Regierung bilden, und die Untertanen konnten darin wirklich die Erfüllung eines Not- und Sehnsuchtsrufes sehen, wenn in den Wirren der Zeit manche Herrscher als vom Himmel gekommene Retter erschienen. Gerade weil man an dem Walten der alten Götter irre geworden war, konnten die Herrscher als wahre θεοὶ ἐπιφανεῖς aufgefaßt werden. Wenn man ihre φιλανθρωπία, εὐχαριστία, φιλοτιμία, εὔνοια, ἀρετή, καλοκἀγαθία (Kaerst 2, 321) pries, so sind diese aber keine religiösen Begriffe, sondern typisch hellenistische Tugenden, die aus der Philosophie stammen und nur gelegentlich einen sekundären religiösen Beiklang erhielten. Ferner ist es überaus lehrreich, daß es nur ein einziges Beispiel für ein helfendes Eingreifen des Kaisers anläßlich der Heilung eines Blinden durch Vespasian gibt (Suet. Vesp. 7), das sich charakteristischerweise auf ägyptischem Boden in Alexandrien ereignete, wo die persönliche Frömmigkeit sich am ehesten noch entwickeln konnte[132]. Dieser Punkt scheint mir für die Beurteilung des Herrscherkultes von ausschlaggebender Bedeutung zu sein, da die θεοὶ ἐπιφανεῖς sich gerade auf dem Gebiete der Heilkunde betätigten.

Ferner würde man erwarten, daß das Volk die Herrscher als ἐπιφανεῖς begrüßt hätte, wie es ihnen zu Beginn des Hellenismus den Titel Soter gegeben hatte[133]. Wenn dies nicht zutrifft, so dürfte es kein Zufall sein. Denn nicht nur in der Oberschicht gab es weite Kreise, die dem Kult aus prinzipiellen Gründen ablehnend gegenüberstanden; auch im einfachen Volk war man sich des Unterschiedes zwischen alten und neuen Göttern wohl bewußt, zu denen man im allgemeinen auch nicht betete und denen man keine Weih-

---

[131] Pfister 308. Prümm aO. 130.

[132] S. Morenz, Vespasian, Heiland der Kranken. Persönliche Frömmigkeit im antiken Herrscherkult?, in: Würzburger Jahrb. f. Altertumswiss. 4, 1949/50, 370.

[133] Kaerst 2, 379. Für die römische Kaiserzeit vgl. St. Lösch, Deitas Jesu und antike Apotheose. 1933, 47 ff.

geschenke darbrachte[134]. Es ist zu bedenken, daß die unsichtbare gegenwärtige Epiphanie vorherrschte, die Verbindungslinie zwischen Götter- und Herrschererscheinung garnicht so leicht gegeben war. Wenn also nicht einmal das Volk, bei dem es vielleicht noch am ehesten verständlich gewesen wäre, es gewagt hat, diesen Titel ihren Herrschern offiziell anzubieten, so widerspricht es dem Wesen des Epiphanie-Begriffes, wenn der Epiphanes sich selbst den Beinamen zulegt. Wenn es doch geschehen ist, so zeigt dies nur, daß man sich zumindest in den höheren Kreisen der ursprünglichen Bedeutung nicht mehr bewußt war, für die er nur ein feierlicher sakraler Ausdruck war, dessen man sich bediente, um dadurch seinem Ansehen eine größere Wirkung zu verleihen. Gerade der Gebrauch des Doppelkultnamens Ἐπιφανής Εὐχάριστος zeigt, daß *Epiphanes* nur der Verstärkung des bereits verblaßten *Eucharistos* dienen sollte. Damit stimmt die Tatsache überein, daß man keine auffallenden Machterweise bei Ptolemäus V feststellen kann, welche die Annahme des Titels hätten rechtfertigen können. Nock 39 hat zwar versucht, in der Beilegung der ägyptisch-syrischen Gegensätze durch die Heirat mit Kleopatra im Jahre 194/3 einen Erfolg zu sehen[135], muß allerdings selbst gestehen, daß dieses Ereignis nicht gerade sehr rühmlich für Ägypten war. Man hat auch an die Beseitigung innerpolitischer Spannungen gedacht wie die Unterwerfung des Skopas im Jahre 197 oder die Niederwerfung eines Aufstandes im gleichen Jahre, die wenigstens in Hofkreisen als Ruhmestaten hätten aufgefaßt werden können[136]. Es liegt aber wohl nicht an der Quellenlage, sondern in der Sache selbst begründet, wenn wir darüber nichts Näheres wissen. Die Anakleteria waren eben Anlaß genug, ein Epitheton sich zuzulegen, das aus dem allgemeinen Rahmen herausfiel und die Aufmerksamkeit auf den Herrscher lenkte, der sich mit einem göttlichen Nimbus umgab. So trug das Wort schon bei seiner Übernahme den Keim der Entartung in sich, für die zunächst die Oberschicht verantwortlich gemacht werden muß. Sobald es aber einmal im Herrscherkult heimisch geworden war, mußte der Mechanisierungsprozeß von innen heraus weiter um sich greifen und auch die unteren Schichten erfassen, ohne daß äußere Umstände mitzuwirken brauchten. Denn der Herrscherkult forderte

---

[134] Nilsson, Rel. 2, 172.
[135] Kornemann, Weltgeschichte 1, 309.
[136] E. Meyer, Ursprung und Anfänge des Christentums 2, 1921, 139 Anm. 1.

direkt, daß das Beiwort auf andere Dynastien übertragen und innerhalb der einzelnen Geschlechter erblich wurde. Zweifellos haben die Diadochenkulte sich gegenseitig beeinflußt, wobei die Seleukiden eine führende Rolle spielten. Antiochos IV von Syrien nahm ihn bei seiner Thronbesteigung an und benannte einen von ihm großartig angelegten Vorort von Antiochia „Epiphania“ [137]. Bei den Arsaciden finden wir vom 2. Jh. ab bis in nachchristliche Zeit hinein Epiphanes als Erbtitel. Die Tatsache, daß z. B. die Attaliden nur die verstorbenen und nicht die lebenden Herrscher als Götter in eigenen Tempeln verehrten und die Antigoniden, an ihrer Spitze Antigonos Gonatas, der die makedonische Königsherrschaft wiederherstellt [138], als Stoiker aus philosophischen Gründen dem Herrscherkult und damit der Zulegung des Epithetons Epiphanes ablehnend gegenüberstand, ist nur als ein retardierendes Moment zu werten, dem keine sehr große praktische Bedeutung zuzumessen ist, da die Entwicklung ihren Lauf nahm. Denn sobald Persönlichkeiten Träger dieses Titels wurden, die ganz und gar nicht den Erwartungen, die man an einen Helfergott stellte, entsprachen, war der Übergang von der kultischen in die profane Sphäre gegeben. Ein Musterbeispiel hierfür stellt der „Duodezfürst“ Antiochos I von Kommagene dar, der als Beherrscher eines winzigen Gebietes überhaupt nicht in der Lage war, große Politik zu treiben, und sich daher frühzeitig in Abhängigkeit von den mächtigeren umliegenden Staaten begeben mußte und gerade dadurch das Gegenteil von dem erreichte, was man von einem Epiphanes an sich erwarten mußte: so unterwirft er sich dem Lukullus, dem Sieger von Tigranocerta, bettelt um die Freundschaft eines Pompejus und eines Cicero, der gerade damals Statthalter von Cilicien war [139]. Je unbedeutender er ist, je mehr sich sein Weg dem Abgrund nähert, um so großspuriger tritt er auf, sucht er die innere Schwäche durch eine glänzende äußere Fassade zu verdecken. So hat er auf der Höhe des Memrud-Dagh in einer Höhe von 2200 m ein Monumentaldenkmal hinterlassen, das der Höhepunkt des Herrscherkultes zu sein scheint, in Wahrheit aber nichts anderes als bereits sein Tiefstand ist. Der barocken verwirrenden Fülle von Figuren, unter denen der König mit seinem Lande den Mittelpunkt bildet, entspricht der gespreizte Stil der Inschrift,

---

137 Kornemann aO. 1, 321.
138 Herzog-Hauser 813 f.
139 Herzog-Hauser aO.

„der eines der bezeichnendsten Denkmäler des überladensten Asianismus“ ist[140], für den neben Verwendung von hochpoetischen und neugebildeten Worten, dem Schwulst und der Zierlichkeit des Ausdruckes besonders der bis ins feinste durchgebildete Prosarhythmus charakteristisch ist. Eine solche Inschrift will gar nicht wörtlich verstanden werden, sondern die einzelnen Ausdrücke geben nur das Rankenwerk, von dem sich die gleich im Anfang mit voller Titulatur und darauf folgendem zweimaligen ἐγώ einführende Hauptgestalt abheben soll. Dreimal kommt hierbei Epiphanes vor. Wenn auch zweifellos der Zusammenhang mit der Epiphanie noch gefühlt wird, da „der König mit Göttern wie mit seinesgleichen verkehrte“, so ist das Wort doch schon zu einer alltäglichen Scheidemünze geworden. Deutlich zeigt dies der Anfang, wo die Anordnung der Epitheta nicht nach sachlichen, sondern lediglich nach rhythmischen Gesichtspunkten auf Grund des Gesetzes der wachsenden Glieder erfolgt: Ἀντίοχος θεὸς δίκαιος ἐπιφανὴς φιλορωμαῖος καὶ φιλέλλην. Da die Inschrift aus dem 1. Jh. v. Chr. stammt, ist sie zugleich ein guter Beleg dafür, daß bereits 100 Jahre nach Einführung des Epiphanie-Titels seine Entwertung einsetzte, ohne sich vorher längere Zeit auf einer gewissen Höhe gehalten zu haben, wobei der Erstarrungsprozeß noch keineswegs sein Ende erreicht hat, da ein gewisser Zusammenhang mit der Kultsprache noch immer gegeben ist, wenn es im weiteren Verlauf der Inschrift heißt: ἐπιφάνειαι δαιμόνων καθηγεμόνες εὐτυχοῦς ἀρχῆς καὶ κοινῶν ἀγαθῶν αἰτίαι (Ditt. Syll. Or. 383, 7)[141]. Allmählich wird aber ἐπιφανής immer weiter abgestumpft und abgeschliffen und, weil es nicht mehr als echt empfunden wird, wirkt es salbungsvoll und manieriert. Damit hat das Wort den Bereich der Kultsprache endgültig verlassen; doch geht es nicht ohne weiteres in die Alltagssprache ein, sondern bleibt in der Sphäre der Hof- und Kanzleisprache haften. Denn es ist eine Erscheinung, die wir vielfach im Sprachleben beobachten können, daß alte in ihrem Sinne entwertete Kultworte als „gesunkenes Kulturgut“ (Naumann) in gehobenen Sondersprachen festgehalten werden[142]. Nachdem sich das Wort auf diese Weise der Profansprache angenähert hat, verschwimmen immer stärker die Grenzen, und man kann Gefahr laufen, in einem Einzelfall alte Profanbedeu-

[140] E. Norden, Die antike Kunstprosa. 1915, 140 f. Prümm, Herrscherkult 11 Anm. 3.

[141] Prümm aO. 12 Anm. 1. Lohmeyer, Christuskult 52 Anm. 41.

[142] Rheinfelder 177.

tung anzunehmen, während in Wirklichkeit die Entwicklung nur von der kultischen Seite her zu verstehen ist. Hierher gehört Epiphanes für *nobilis* in der Titulatur römischer Beamter, die aber auch erst in der Zeit Cäsars auftritt[143].

Natürlich wäre es falsch, den Profanierungsprozeß nur einseitig als eine mechanisierte Gewohnheitshandlung zu betrachten. Wie stets, so ist auch hier mit einer Mehrheit von Ursachen zu rechnen, die in der Auseinandersetzung des Einzelnen mit der neuen Kultform ihren Grund haben. Vor allem dürften die Verschiebung von der religiösen auf die politische Ebene, der Gegensatz zwischen Ideal und Wirklichkeit und die in allen autoritären Staatsgebilden herrschende Heuchelei, die schon in Athen bei der Einführung des Alexanderkultes und später bei Demetrios Poliorketes zutage trat[144], mitgewirkt haben.

Wir kommen somit zu dem *Ergebnis,* daß Epiphanes auf Grund oberflächlicher Berührungspunkte bewußt der Kultsprache entlehnt wurde und scheinbar eine Niveauhebung erlebte, die in Wahrheit schon eine Niveausenkung darstellte, die in der Folgezeit sich immer stärker bemerkbar machte. Epiphanes kommt somit im Herrscherkult gar nicht die Bedeutung zu, die man ihm oft beizulegen pflegt.

Zu einem ähnlichen Ergebnis führt uns eine Betrachtung des *Wortfeldes.* Es muß nämlich auf die auffallende Tatsache hingewiesen werden, auf die meist kaum geachtet wird, daß ἐπιφάνεια und ἐπιφαίνεσθαι nur ganz gelegentlich und erst in römischer Zeit in der Sprache des Herrscherkultes sich finden (Caligula: Paton-Hicks, Inscript. of Cos 391. Hadrian: Adventsmünze von Aktion-Nikopolis bei Deißmann 273 Anm. 4). Wäre der Epiphaniegedanke lebendig gewesen, würde man doch gerade diese Worte am ehesten erwarten. Dagegen tritt als t. t. der „Ankunft des Herrschers" *Parusia* auf[145]. Das Wort begegnet bereits bei den Tragikern, Thukydides, Platon, Demosthenes und dann wieder in späterer Zeit (vgl. Liddell-Scott s. v.). Es bedeutet die Ankunft als Eintritt der Anwesenheit bei höher gestellten Personen (Aesch. Pers. 169; Choeph. 660; Soph. Elekt. 1104; Eurip. Alk. 606 usw.), wird aber

---

[143] Pfister 307.

[144] Prümm aO. 24.

[145] Pfister 311. Prümm aO. 131 f. Deissmann 269 ff. Dibelius, Thessalonicher zu 1, 2, 20. Nilsson, Rel. 2, 174; 373. Alföldi, in: Röm. Mitt. 1934, 84 ff. Bauer 1146 f. Oepke, Art. παρουσία, in: Theol. Wtbch. 5, 856 ff.

auch von Sachen gebraucht, wobei die Wendungen παρουσία κακῶν, ἀγαθῶν (Eurip. Hec. 227; Plat. Gorg. 497e) auffällig sind, in denen ein gewisses endzeitliches Moment aufklingt. Obwohl παρεῖναι so häufig bei Epiphanie-Berichten vorkommt, wird παρουσία fast nie dabei verwendet (Diod. 1, 29, 2; 4, 3; Ditt. Syll. 1169, 34f bei einem Heilungsbericht des Asklepios aus Epidauros; vgl. auch Ael. Arist. Or. Sacr. 2, 30/32). Die Darstellungen bei Dibelius und Bauer vermitteln hierüber ein falsches Bild. Im Gegensatz zu ἐπιφάνεια, wo die Profanbedeutung in Sondersprachen weiterlebte, verhinderte das umgangssprachliche παρουσία die Ausbildung eines bestimmten Kultwortes. Deutlich zeigen die sakral gefärbten Stellen, in denen es in Parallele zu ἐπιφάνεια steht, daß es sich keineswegs vom profanen Boden völlig gelöst hat. Infolgedessen ist von vornherein der Verwendung des Wortes im Herrscherkult kein allzu großer religiöser Sinn beizumessen. Man kann daher auch wie von der ersten Epidemie so auch von der ersten Parusie des Gottes Hadrian sprechen[146], während auf einer Inschrift von Cos im Unterschied dazu vom „ersten Jahre der Epiphanie des C. Kaisar“ die Rede ist (Paton and Hicks, Inscriptons of Cos 391). Zudem hatten wir schon oben festgestellt, daß beim Motiv des „Überspringens“ einer Tätigkeit des Gottes auf die Gläubigen die Gefahr der Profanierung leicht gegeben war. Als Antwort auf die Parusie des „Herrschergottes“ hören wir weniger von religiösen Erhebungen als von realen Abgaben und Steuern, die z. T. in großer Höhe εἰς παρουσίαν eingesammelt wurden und die uns aus inschriftlichen Belegen und Papyri aus Ägypten und Kleinasien sehr gut bekannt sind[147]. Bei dieser Sachlage ist die Frage nach dem gegenseitigen Verhältnis von Profan- und Sakralbedeutung (so Dibelius und Bauer) völlig gegenstandslos. ἐπιφάνεια ist von der sakralen in die höfische Sphäre abgesunken, παρουσία aus der profanen aufgestiegen, ohne jemals die Verbindung mit dem Ausgangspunkt zu verlieren. Aus all dem folgt zugleich, daß von „einer eschatologischen Gespanntheit und kosmologischen Weite“, die dem Herrscherkult und seinen Epiphanien und Parusien nach Schulte 57 innewohnen soll, keine Rede sein kann.

---

[146] Deissmann 272 und Anm. 10.

[147] Deissmann 269 ff. M. Rostovtzeff, The social and economic history of the hellenistic world. 1, 1941, 315; 2, 964; 1305. Preisigke 2, 272.

Stark trugen ferner zur Nivellierung unserer Begriffsgruppe die *Motivtäuschungen* bei. Wir verstehen dieses Wort natürlich nicht im erkenntnistheoretischen Sinne als dasjenige, das mit der Wirklichkeit nicht übereinstimmt, da ja sonst die gesamte heidnische Epiphanie-Vorstellung darunter fallen würde. Vielmehr verwenden wir es in eingeschränktem religionswissenschaftlichen Sinn als die bewußt herbeigeführte Sinnestäuschung, die bestimmte religiöse Vorstellungen hervorrufen will. Damit ist zugleich der Unterschied zwischen aktiver und passiver Motivtäuschung angedeutet, je nachdem es sich um die von der Oberschicht vorgenommenen Täuschungsmanöver oder um die bei der Unterschicht erweckten Illusionen handelt. Es liegt in der Natur der Sache, daß die erste Gruppe für uns sehr viel deutlicher ist als die zweite, die aber letztlich in der Auswirkung derartiger Manipulationen den ausschlaggebenden Faktor darstellt.

Schon in alter Zeit wurde der Glaube an die Epiphanie zu *Kriegslisten* mißbraucht. Im Messenischen Krieg erschienen Panormos und Gorippos in der Tracht der Dioskuren hoch zu Roß vor den Spartanern, die sie ehrfurchtsvoll begrüßten und dann niedergemacht wurden (Paus. 4, 27, 2) [148]. Sehr lehrreich sind hierfür die Berichte über die Wunderzeichen vor dem Sieg der Thebaner über die Spartaner bei Leuktra im Jahre 371 v. Chr. Nach Polyaen 2, 3, 8 hatte Epaminondas mit dem Priester des Heraklestempels verabredet, nachts den Tempel zu öffnen, die Waffen abzunehmen, sie neben das Götterbild zu legen und dann fortzugehen, um auf diese Weise eine Epiphanie des Gottes vorzutäuschen, der mitausgezogen sei, um gegen die Feinde zu kämpfen. Xen. hellen. 6, 4, 7 bezeichnet dies ausdrücklich als τεχνάσματα [149].

Besonders die *Priesterschaft* bediente sich gern mannigfacher Hilfsmittel dieser Art. In der Spätzeit, besonders in Ägypten, wandte man im Kult allerlei Kunstgriffe an, um die religiöse Stimmung der Tempelbesucher zu heben. Heron von Alexandreia (2. Jh. n. Chr.) konstruierte selbständig sich öffnende und schließende Tempeltüren, sprechende und sich bewegende Götterbilder [150]. Im Dionysos-

---

148 Weitere Belege bei Pfister 294.

149 Weinreich, Türöffnung 258 ff.

150 Weinreich aO. 407. Tittel, Art. Heron, in: RE 15, 1047.

kult waren Vorrichtungen im Gebrauch, die ein Weinwunder vortäuschen sollten, das als Epiphanie des Gottes galt, wie man sie z. B. im Tempel von Korinth gefunden hat. Bei den außerhalb der Stadt Elis gefeierten Thyia wurde, um die Ungläubigen zu überzeugen, die Tür eines Zimmers, in das die Priester drei leere Kessel gestellt hatten, versiegelt. Am nächsten Morgen waren die Kessel mit Wein gefüllt (Paus. 6, 26, 1f)[151].

Selbstverständlich lag es vor allem bei den mit dem Kult eng zusammenhängenden *Zauberhandlungen* nahe, künstlich sichtbare Epiphanien hervorzurufen. Im 4. Buche der Philosophumena Hippolyts findet sich eine Abhandlung über die Magier, aus der wir derartige Kunststücke erfahren. Bei einer Asklepioserscheinung wird mit Erdpech, dem lakonischer Purpur und zakyetischer Asphalt beigemischt ist, eine Zeichnung des Gottes an die Wand gemalt. Dann bringt man, wie um sie zu erleuchten, eine Lampe heran, an der das Bild sich entzündet, während das ganze Haus im tiefsten Dunkel liegt (35). Bei der Epiphanie der durch die Luft reitenden Hekate wird ein mit Werg umwickelter Habicht oder Geier angezündet, der in die Höhe schießt und die unverständigen Zuschauer in Schrecken setzt (36)[152]. Großen Wert legte man dabei auf Lichteffekte, die mit Epiphanien stets eng verbunden sind. Zu beachten ist hierbei, daß derartige Dinge keine Ausnahmeerscheinungen waren oder etwa nur auf ungebildete und untergeordnete Kreise beschränkt blieben, wie uns die Praxis der Neuplatoniker beweist. Es ist nun interessant, daß bei den Zauberhandlungen als t. t. ἐμφαίνειν, φαίνεσθαι, παραγίγνεσθαι, δοκεῖν, aber nicht ἐπιφάνεια, ἐπιφαίνεσθαι vorkommen.

Parodie

Einen weiteren Schritt zur Niveausenkung bildet die *Parodie*. Wir müssen uns dabei von der Vorstellung freimachen, als ob sie nur gelegentlich greifbar wäre und daher nur selten Einfluß auf die Profanierung haben könnte. Gerade in der Antike ist sie überaus stark geübt worden. Denn Scherz und Ernst gehören hier eng zusammen; sie sind kein Gegensatzpaar, sondern komplementäre Begriffe, und es entspricht durchaus antiker Denkungsart, wenn

---

[151] Nilsson, Rel. 1, 557.

[152] Pfister 305. R. Ganschinietz, Hippolytos' Kapitel gegen die Magier. Ref. haer. IV 28—42 erklärt, in: TU 39, 1913, 63 ff. Vgl. auch Lukian Peregr. 39 f.

Plinius der Jüngere es als sein Lebensideal bezeichnet, severitas und comitas miteinander zu mischen (ep. 8, 21, 1)[153]. Solange diese Einheit gewahrt ist, gibt es keine Niveausenkung. So kann neben der Tragödie das Satyrspiel stehen: in dem „Ausreißer Sisyphus", einem Stück des Äschylus, sehen die Satyrn eine Gestalt langsam aus der Erde emportauchen, die sie zuerst für eine Wühlmaus halten und die sich später als der aus der Unterwelt zurückkehrende Sisyphus entpuppt. Auf einer schwarzfigurigen Pariser Lekythos lockern zwei Silene mit Gartengeräten den Boden und plötzlich entsteigt zu ihrer Überraschung die überlebensgroße Büste der haubengeschmückten Kore der Tiefe[154]. Sobald jedoch eine Akzentverschiebung eintritt, artet die comitas in petulantia aus, und dann ist der Anlaß für eine Niveausenkung gegeben. Daher finden wir die Parodie im gesamten griechischen Kulturkreis, angefangen von dem großen Spötter Aristophanes bis zu Lukian. In den Wolken des Aristophanes 263ff betet der Gottesleugner und Sophist Sokrates salbungsvoll zu Luft, Äther und Wolken, die er mit einem hochfeierlichen φάνηθι zur Epiphanie auffordert, wobei die Klage des Strepsiades um seinen vergessenen Hut durch ihre Banalität den Eindruck noch erhöht. Im allgemeinen kann man verschiedene Abarten unterscheiden: so kann durch die vorbereitenden Kultakte der Zuschauer in eine solche Spannung versetzt werden, daß er eine echte Epiphanie erwartet, während in Wirklichkeit eine ganz unbedeutende Person erscheint. Oder aber es wird ein redender Gott eingeführt wie Philemon frg. 91, 3ff (II 505 K), wo Aer sich als Zeus παρών bezeichnet und wo der Witz gerade im Gegensatz zur Wirklichkeit besteht. Gesteigert wird die Parodie vornehmlich durch den Gebrauch feststehender Kultformeln, zu denen auch die Termini der Epiphanie, insbesondere παρεῖναι, φαίνεσθαι (Aristoph. Acharn. 566; Equ. 149) gehören, während ἐπιφαίνεσθαι vermieden wird.

Beliebt waren Parodien in der römischen Dichtung. In der plautinischen Komödie Curculio 71—128 will ein vornehmer Jüngling eine ehrbare Athenerin, die als Sklavin im Dienste eines Kupplers steht, loskaufen und heiraten. Bei einem Stelldichein wird uns eine Opferszene an der Haustür vorgeführt: die Tür wird mit Wein besprengt, um die alte Türhüterin Leaena, die in ihrem Namen an die Bakchantinen erinnert und somit den ganzen Vorgang in den

[153] Kleinknecht, Gebetsparodie 1937. Curtius 420.

[154] Buschor 7 ff und Abb. 5.

Dionysoskreis weist, zum Öffnen zu bewegen. Das Opfer hat Erfolg. Von selbst geht die Tür auf, und, während heiliges Schweigen geboten wird, erscheint Leaena, die in höchster Ekstase umherrennt und den Weingott zu erfassen sucht. Plötzlich steht als Dionysos Epiphanes der junge Liebhaber vor ihr, von dem Schein einer mitgebrachten Laterne beleuchtet. Alle Kennzeichen einer typischen Kultepiphanie (Weinopfer, Türbelebung, Schweigen, Ekstase, Lichtglanz, Epiphanie usw.) sind vorhanden und werden in großartiger Weise parodiert[155]. Aus der Spätzeit sei an Petron (Sat. 15, 25—16) erinnert, wo die drei Helden des Stückes mit ihrem wiedergefundenen Schatz eingeschlossen im Gasthaus sitzen, als es auf einmal klopft. Auf ihre erschrockene Frage, wer da sei, werden sie von einer unbekannten Stimme aufgefordert zu öffnen. Während sie noch unschlüssig sind, geht die Tür von selbst auf, und herein tritt, nicht wie man nach der vorbereitenden Situation erwarten sollte, eine Gottheit, sondern das Dienstmädchen. Die Wirkung der Parodie beruht auf den vorbereitenden Kultakten, weniger auf der Epiphanie als solcher, die daher auch einen breiten Raum einnehmen[156].

Zusammenfassend ist zu betonen, daß Motivtäuschungen und Parodien nur eine indirekte Quelle der Profanierung darstellen, da in ihnen weniger Trotz und Hohn als vielmehr Gleichgültigkeit zu Tage tritt. Aber durch sie können Kultworte in die profane Sphäre gebracht werden, in der sie der Macht der Analogie und der Akklimatisation um so eher unterliegen, je lockerer die Verbindung mit dem kultischen Ursprung und je größer die Zahl derer ist, die bereit ist, die alten Worte in veränderter Form aufzunehmen. Zugleich sehen wir, wie eng eine Profanierung von Worten mit einer Profanierung von Sachen verbunden ist. Bei der großen Zahl von Möglichkeiten, die eine Niveausenkung herbeiführen konnten, ist es nun außerordentlich auffällig, daß unsere Wortgruppe nur wenig davon betroffen ist. ἐπιφανής sinkt nur bis in die immerhin gehobene Sprache des Hofes ab; ἐπιφάνεια wird nur bei der Schilderung von Kriegslisten erwähnt. Als einzigen Beleg einer echten Profanierung vermag ich nur Isocr. 7, 13 anzuführen, wo die Entstehung der Redensart ἐπιφάνειαν ποιεῖν „Sensation machen" sicher auf kultischen Ursprung weist. Zweifellos wohnte der Epiphanie-

155 Weinreich, Türöffnung 374 ff.
156 Weinreich aO.

Gruppe ein so starker religiöser Gehalt inne, daß man sich vor zu weit reichenden Profanierungen scheute.

5) Die Spätantike

a) Niveauhebung

Die zweite Hälfte des hellenistischen Zeitalters war zweifellos der Kulminationspunkt der Niveauhebung, der rasch eine Niveausenkung folgte, von der der Sachinhalt betroffen wurde, während das Wort selbst ein mehr antiquarisches Dasein weiterführte. Das Neue an dem Begriff war der Übergang vom Mystisch-Legendären in das Gegenwärtige gewesen. Gemeinsam mit den übrigen Epiphanie-Arten bezog auch er sich ausschließlich auf das irdische Wohlergehen. In dem wechselnden Auf und Ab der Entwicklung kommt es in der Spätantike noch einmal zu einem bemerksenwerten Aufstieg, der durch neue Gesichtspunkte bedingt ist, deren Wurzeln jedoch weiter zurückreichen[157]. Durch die großen politischen und sozialen Umwälzungen hatte der Mensch den Boden unter den Füßen verloren. Seine Grundhaltung wird pessimistisch. Er traut niemanden mehr, nicht einmal sich selbst. Die ganze Welt steht ihm feindlich gegenüber. Dieser Zustand weitgehender Hoffnungslosigkeit wird überwunden durch die *Mystik,* die in verschiedenen Formen auftreten kann. Auf der einen Seite steht die philosophische Astralmystik: durch die Betrachtung der Gestirne und ihrer Bahnen gewinnt man wieder eine Verbindung mit dem Ewigen, und es darf uns daher nicht wundern, wenn wir in astrologischen Texten dem Worte ἐπιφάνεια begegnen[158]. Auf der anderen Seite steht die Vorstellung, daß Erde und Himmel schlecht seien[159], Gott durch den Nus nicht erkannt werden könne und daher ein prinzipieller Gegensatz zwischen Gott und Mensch bestehe, Hilfe also nur von außen kommen könne. In diesem Sinne ist das überraschende Wort Plotins: „Die Götter müssen zu mir kommen, nicht ich zu ihnen“, aufzufassen (Porphyr. Vita Plot. 10)[160]. Man bedarf keiner äußeren

[157] Bultmann, in: ZNTW 29, 1930, 173. Festugière, Révélation 1, 50 ff. Ders., Cadre de la mystique hellénistique, in: Mélanges M. M. Goguel. Paris 1950, 74 ff.
[158] Liddell-Scott s. v.
[159] Plotin Ennead. 5, 13; 11, 13.
[160] Cumont 360.

Mittel. Gotteserkenntnis ist nur möglich durch Verwandlung des Menschen, indem er sich in der Ekstase über sich selbst hinaushebt und zu einer Vereinigung mit der Gottheit gelangt, die nach griechischer Auffassung nur eine Schau sein kann. Für sie sind die schattenlosen Lichterscheinungen charakteristisch, die nicht mehr accidentell, sondern wesensmäßig zur Epiphanie gehören und von Plotin am eindrucksvollsten geschildert werden (Ennead. 6, 7, 36ff)[161]. „Das aber ist vielleicht nicht eine Schau, sondern eine andere Art des Sehens, eine Ekstase, eine Vereinfachung und Hingabe seiner selbst, ein Streben nach Berührung, eine Ruhe und ein Sinnen auf Vereinigung, wenn einer überhaupt das Wesen im Adyton schauen wird" (Ennead. 6, 9, 11). „Herbeiführen kann man diesen Zustand nicht, nur ihn erwarten und sich für ihn rüsten; plötzlich kommt das Licht der Erleuchtung, man weiß nicht, ob von außen oder innen, es bringt eine Glückseligkeit, die sich nur mit dem Rausche, dem Wahnsinn und der enthusiastischen Besessenheit vergleichen läßt. Dann würde die Seele mit nichts tauschen, selbst wenn alles um sie herum zu Grunde ginge" (F. Heinemann, Plotin 1921, 297). Sprachlich zeigt sich dies in dem Bedeutungswandel von φωτίζειν, das nicht mehr „erleuchten", sondern „zum Licht machen, d. h. unsterblich machen" heißt[162]. Freilich ist bei der Mystik stets darauf zu sehen, daß es sich bei ihr auch um eine Bildersprache handeln kann, welche das Unfaßbare nicht mit gewöhnlichen Worten auszusprechen wagt[163]. Jedenfalls aber ist die Schau zugleich die Geburtsstunde der sog. *Heilsmystik*. Für den Wandel der Anschauungen ist es bezeichnend, daß man unter Philosophie jetzt die „Anähnlichung des Menschen an Gott" versteht[164], daß Philosophen wie Plotin und Porphyrius Träger des Epiphanie-Gedankens sein können und ersterer eine Lehre über die Theoria als religiös-philosophische Schau entwickeln kann (Ennead. 1, 6). Die hier aufgezeigte Entwicklung können wir über die Epiphanie-Lehre eines Philon bis in den Hellenismus zurückverfolgen, wenn z. B. Epikur, der ja auch kein philosophisches, sondern ein theologisches Weltbild bieten will, es als sein Ziel ansieht, Aufnahme im Bezirk der Götter zu

---

[161] Bultmann, Lichtsymbolik 1 ff. Vgl. auch O. Becker, Plotin und das Problem der geistigen Aneignung. 1940, 59 ff.

[162] Bultmann, Lichtsymbolik 1 ff.

[163] A. Stuiber, Art. Bildersprache, in: RAC 2, 1952, 341 ff.

[164] Cassiodor PL 70, 1167 D. Cumont 86. Curtius 214.

finden (ἀποδέχεσθαι), deren aufstrahlende ἀρεταί Ähnliches beim Menschen aufleuchten lassen sollen[165].

Dazu kommt die Tatsache, daß die *Kraftlehre* in zunehmendem Maße „geheimnisvoll, okkult und mystisch“ wird[166] und ein Aufblühen des Transzendentismus ermöglicht, der, als philosophisches System bereits von Platon begründet, eine stark religiöse Färbung erhält und in der Vereinigung mit dem Höchsten und Göttlichen das Ziel allen Strebens sieht, die in zwei Grundformen, der Erhebung des Menschen zu Gott in der Ekstase oder im Herabsteigen Gottes in den Menschen erfolgen kann[167], wobei eine Scheidung beider Arten oft kaum möglich sein dürfte.

Damit ist ein weiteres neues Feld für Erscheinungen gegeben, die wir als die *mystische Epiphanie* bezeichnen möchten, die zugleich eine Gewähr für die Glückseligkeit im Jenseits bieten soll[168]. Die Wege zur Erreichung dieses Zieles können dabei verschieden sein: innerlich-spirituell oder äußerlich-magisch, kultisch-gebunden oder ungebunden.

Die Mysterien

Die spätantiken *Mysterien* stehen in Verbindung mit dem Kult, erstreben aber andererseits die persönliche unio mystica. Bei ihnen gab es zahlreiche Erscheinungen, von denen uns z. B. Dion Chrysostomos (PG 92, 33) und Themistios bei Stobaeus 5, 1089 berichten. Am eindrucksvollsten ist die Schilderung der Isisweihe bei Apuleius (11, 23), wo es von Lucius heißt: „Ich kam zu der Grenze des Todes (d. h. zum Totenreich), ich betrat die Schwelle der Proserpina, und, durch alle Elemente geführt, kehrte ich wieder zurück; mitten in der Nacht sah ich die Sonne mit weißem Licht strahlen[169]; ich trat vor das Angesicht der unteren und oberen Götter und betete sie in nächster Nähe an (deos inferos et superos accessi coram et adoravi de proxumo)“. Bei der Erwähnung von Lichterscheinungen ist es jedoch meist nicht zu entscheiden, ob tatsächlich θεοὶ ἐπιφανεῖς gemeint sind, oder ob es sich um künstliche Lichteffekte

165 W. Schmid, Götter und Menschen in der Theologie Epikurs, in: Rhein. Mus. 94, 1951, 97 ff.

166 Nilsson, Glaube 125.

167 Reitzenstein, Mysterienreligionen 202 f. Kroll, Trismegistos 355 Anm. 1.

168 Cumont 86.

169 Vidi solem candido coruscantem lumine.

handelt[170], wobei aber mit Nilsson auf jeden Fall der inbrünstige Glaube beachtet werden muß, der die Mysten vielfach beseelte. In der sog. Mithrasliturgie[171] ist das Ziel κατοπτεύειν ἀθανάτοις ὄμμασιν. Am häufigsten findet sich als sprachlicher Terminus φάσμα (Aristid. 22, 3). ἐπιφάνεια ist nicht ohne weiteres heranzuziehen. Jedenfalls können Stellen wie Diod. 5. 49, 5, wo ἐπιφάνεια τῶν θεῶν καὶ παράδοξος ἐν τοῖς κινδύνοις βοήθεια von den Eingeweihten der Demetermysterien angerufen werden, nicht mit Sicherheit für Epiphanien in Anspruch genommen werden, da der Parallelismus mit βοήθεια eine ähnliche Bedeutung für ἐπιφάνεια nahelegt. Und wenn es im gleichen Kapitel heißt, daß die Heroen der Vorzeit sich auch einweihen ließen und in allen ihren Unternehmungen Glück hatten διὰ τῶν θεῶν ἐπιφάνειαν, so brauchen diese Worte nichts anderes zu besagen, als daß sie der göttlichen Hilfe gewiß sein konnten (vgl. auch Aristoph Pax 277 f. Schol.).

Die Theurgie

Es ist das große Verdienst von Nilsson[172], auf die hohe Bedeutung von Okkultismus und Theosophie für die spätantike Religion hingewiesen zu haben, die aber nicht nur etwa auf die niederen Regionen beschränkt bleiben, sondern auch in der Form eines vulgären Transzendentismus, wie er sich in der Theurgie zeigt, in der höheren Philosophie Eingang fanden. Vor allem machen sich diese Strömungen im Neuplatonismus geltend, der auf diese Weise seine stark religiöse Komponente besonders in seinen späteren Vertretern erhielt. Zwar war der Schöpfer der Theurgie, ein gewisser Julianus zur Zeit Mark Aurels, kein Neuplatoniker, sondern ein Magier, der die sog. Chaldäischen Orakel verfaßt hat. Aber Neuplatoniker waren es, die dieser Kunst eine feste Form gaben und sie schulmäßig ausbauten. Im allgemeinen sind diese Dinge bisher zu wenig beachtet worden, weil man die vorliegenden Zeugnisse (Iamblichus und Proklus) für zu spät hielt, als daß sie für die religiöse Entwicklung hätten von Wert sein können. Demgegenüber hebt Nilsson mit Recht hervor, daß das zwar erst in konstantinischer Zeit geschlossen

[170] Prümm, Hdb. 339. Nilsson, Rel. 2, 606 ff.
[171] A. Dieterich, Eine Mithrasliturgie³. 1923, 4 Z. 18.
[172] Nilsson, Rel. 2, 422. Ders., Glaube 155. Gute Bemerkungen bei S. Eitrem, Orakel und Mysterien am Ausgang der Antike, in: Albae Vigiliae 5, Zürich 1947.

vorliegende System in seinen Wurzeln schon in der Zeit Varros greifbar ist und wahrscheinlich noch weiter zurückreicht und daß es außerdem auffallende Parallelen mit den Mysterienkulten aufweist, die allerdings erst noch näher untersucht werden müssen. Daraus folgt jedoch, daß der Neuplatonismus in der Auseinandersetzung zwischen Antike und Christentum nicht nur als Anhängsel behandelt werden darf, wie es z. B. noch Dey in seiner Arbeit über Paliggenesia S. 24 getan hat, sondern viel stärker in den Mittelpunkt der Betrachtung gerückt werden muß. Denn hier liegt der letzte ernsthafte Versuch des Heidentums vor, zur Mitte wahrer Religion vorzustoßen — und zwar gerade in einer Zeit, als das Christentum sich langsam zu entfalten begann, — der aber scheitern mußte, weil er auf Aberglauben gegründet war, so daß er nach kurzem steilem Anstieg um so jäher wieder abfiel, um sich nie mehr wieder zu erholen. Die Tatsache jedoch, daß dieses Gedankengut bis weit in das Mittelalter hineingewirkt hat, macht es von vornherein sicher, daß sein Einfluß gerade auch in den ersten Jahrhunderten spürbar ist.

Ziel des Neuplatonikers ist die unio mystica. Nur die „Kenntnis" (Gnosis) der Götter führt zur Eudaimonia (Iambl. 10, 5), die aber nicht durch wissenschaftliche Forschung und Einsicht in das Göttliche, sondern nur durch Offenbarung gewonnen wird (2, 11)[173]. Hierzu dient die Theurgie, der „Götterzwang", wodurch man eine direkte Verbindung mit den Göttern herzustellen sucht[174]. So bewirkt die Theurgie „Befreiung von allem Irdisch-Materiellen, Vereinigung bzw. Annäherung an das Göttliche, Befreiung vom Schicksal und Erkenntnis des Göttlichen an sich"[175]. „Die Vereinigung wird gewonnen durch die den Göttern würdige Vollbringung von unaussprechlichen und über die Vernunft erhabenen Handlungen dank der Kraft nur den Göttern verständlicher unsagbarer Symbole"[176], wozu vor allem die von dem gewöhnlichen Kultus verschiedenen Gebete und Opfer gehören, welche die Seele in Ekstase versetzen sollen. Da die Theurgie auch einer gewissen τέχνη μαγική bedarf, unterscheidet sie sich nicht grundsätzlich von der Magie, wenn sie auch heftig gegen sie polemisiert, sondern ist von ihr nur graduell verschieden, indem sie ihre höchste und idealste Stufe darstellt, die der materiellen Sympathiemittel entbehren kann (Plotin,

[173] Nilsson, Glaube 161. S. Eitrem, La théurgie chez les néo-platoniciens, in: Symbolae Osloenses 22, 1942, 49 ff.
[174] Hopfner, Theurgie 258.
[175] Hopfner, Offenbarungszauber 2, 50.
[176] Nilsson, Rel. 2, 431.

Ennead. 4, 8, 1). Doch sinkt sie davon rasch genug ab, sobald mittelmäßige Naturen sich ihrer bedienen, ein Vorgang, der schließlich auch ihren Untergang herbeigeführt hat.

Die wichtigste Quelle für uns ist das Buch des Syrers *Iamblichus* über die Mysterien, der nach Porphyrius Haupt der neuplatonischen Schule wurde und durch den die religiöse Richtung stärker in den Vordergrund trat. In seiner Schrift, der sog. Antwort des Abammon auf einen Brief des Porphyrius an Anebon, verteidigt er die Theurgie. Einen Zentralbegriff stellt hierbei die „Erscheinung" der übermenschlichen Wesen dar; Plotin hatte schon gelegentlich luftige und feurige Dämonenerscheinungen (Ennead. 6, 7, 36ff) erwähnt, während von Göttererscheinungen sich bei ihm und Porphyrius nichts findet. Iamblichus dagegen stellt gemäß seinem komplizierten Aufbau der übersinnlichen Welt eine Skala von Erscheinungen übermenschlicher Wesen auf, zu denen die sieben Klassen der Götter, Erzengel, Engel, Archonten (mit den Unterabteilungen der Elementardämonen und Vorstehern der Materie), Dämonen, Heroen und Seelen gehören. In scholastischer Dialektik setzt er die unterscheidenden und charakteristischen Merkmale der einzelnen Gruppen auseinander, die bestimmte Abstufungen bez. des Vollkommenheitsgrades aufweisen[177]. Ausführlich beschäftigt er sich mit dem inneren Wesen der Erscheinungen. „Sie müssen ihren Wesenheiten, Energien und Wirkungsmöglichkeiten entsprechen. Denn wie geartet sie sind, so erscheinen sie auch denen, die sie herbeirufen, machen ihre Wirkungsmöglichkeit sichtbar und lassen die Gestalten sehen, die ihnen angemessen sind, und die Kennzeichen, die ihnen eignen" (2, 3. Übers. nach Hopfner, Iamblichus 46). Die höchste Stufe stellen die Göttererscheinungen dar. Sie sind eingestaltig, d. h. klar und einfach, erscheinen immer nur in einer bestimmten Form, so daß man nie über sie im Zweifel sein kann, im Gegensatz zu den Dämonen, die verschiedene Formen und Gestalten annehmen können, und den Seelen, die „buntgemischt" sind mit Rücksicht auf ihr Verhalten im irdischen Leben. Sie leuchten ferner in einer Art und Weise, die dem (menschlichen) Gesichtssinn angenehm ist, und sie sind völlig unwandelbar sowohl nach Größe wie nach Bildung und Gestalt und überhaupt nach allem, was sie betrifft (2, 3). Ferner kommt ihnen Ordnung und Ruhe zu, und sie strahlen eine unaussprechliche Schönheit aus, welche die Epopten

[177] Hopfner, Offenbarungszauber 2, 44 ff.

mit Staunen erfüllt und in ihnen ein unsäglich göttliches Wonnegefühl hervorruft, in unaussprechlichem Ebenmaß aufleuchtend und verschieden von allen anderen Erscheinungsformen des Schönen (2, 3). Die Raschheit im Wirken blitzt schneller auf als der Gedanke, obwohl ihr Wirken selbst in sich unbeweglich und feststehend bleibt. Ihre Größe ist so gewaltig, daß sie bisweilen den ganzen Himmel, die Sonne und den Mond verdeckt und die Erde nicht mehr zu bestehen scheint, wenn sie herabkommen. Bei den leibhaftig sichtbar werdenden „Bildern" erblickt man die Gesichter klarer als die Wahrheit selbst, deutlich leuchten sie auf und offenbaren sich herrlich gegliedert. Sie blitzen heller als das Licht, das in unbeschreiblicher Weise unbegrenzt und ruhig ist und alle Tiefen des Weltalls nach der (göttlichen) Idee des Feuers, nicht aber nach Art des irdischen Feuerglanzes erfüllt (2, 4). Nur die Erscheinungen der Götter besitzen die Fähigkeit, die Seelen der Epopten vollkommen zu läutern, indem sie allein das Materielle in ihnen augenblicklich austilgen (2, 5). Die Anwesenheit der Götter verleiht als Gaben Gesundheit des Leibes, Tugend der Seele, Reinheit des Verstandes und gewährt überhaupt mit einem Wort allem in uns die Fähigkeit, zu seinen ersten Prinzipien hinaufzusteigen. Denn das Göttliche vertilgt das Kalte und Verderbenbringende in uns, vermehrt dagegen das Warme (d.h. das Göttliche) und macht es stärker und siegreich und bewirkt, daß alles an unserer Seele und unserer Vernunft dem Göttlichen angemessen ist, läßt das (göttliche) Licht zwar in einer nur durch den Intellekt erfaßbaren Harmonie aufleuchten, offenbart aber doch (so) das, was kein Körper ist, den Augen unserer Seele durch Vermittlung der leiblichen Augen wie einem Körper (2, 6). Zugleich zeigt sich auch immer die „Reihe" d.h. das Gefolge, dem die Erscheinenden (als Führer und Gebieter) angehören; denn die Götter haben wieder Götter oder Engel, die ihnen untergeordnet sind, vor dem Erscheinen der herbeigerufenen Gottheit in Bewegung geraten, ihr vorauseilen und vor ihr herziehen (2, 7). Auch zeigen sie die Gefilde, die sie erlosten, und die Stätten, in denen sie hausen, und zwar ist dies das Feuer, das heller leuchtet als das der Luft- und Erdwesen, wobei die Götter die höchsten und reinsten Prinzipien der dreifachen Einteilung (des Weltalls in Himmel, Luftraum und Erde) aufweisen (2, 7). Ferner lassen die Götter ein so feines Licht ausstrahlen, daß es unsere körperlichen Augen nicht zu erfassen vermögen, sondern die Leute, die das Feuer der göttlichen Erscheinungen schauen, dasselbe wie die Fische erleiden, die aus der trü-

ben und dicken Flüssigkeit in die dünne und durchsichtige Luft hinaufgezogen werden. Da ferner der Mensch wegen der Feinheit des göttlichen Feuers nicht zu atmen vermag, wird er ohnmächtig, sowie er das göttliche Feuer wahrnimmt, und fühlt sich von der ihm von Natur zum Atmen angewiesenen (atmosphärisch-materiellen) Luft abgesperrt (2, 8). Schließlich empfangen die Seelen derer, die die höheren Wesen herbeirufen, bei den Erscheinungen der Götter eine durchaus veränderte Verfassung, nämlich eine überragende Vollkommenheit und weitaus bedeutendere Wirkungsmöglichkeit; auch gewinnen sie Anteil am göttlichen Verlangen und an einer unbeschreiblichen Heiterkeit des Geistes, zugleich aber auch gewinnen sie Wahrheit und Macht, Erfolge im Wirken und Spenden höchster Güter (2, 9). Den Göttern allein kommt das Schöne und Gerechte und das, was mit sich selbst übereinstimmt und harmoniert und sich stets gleich bleibt (4, 7), vor allem aber die Wahrheit in derselben Weise zu, wie der Sonne das Licht wesenhaft eignet. Der Gottheit ermangelt keine Schönheit oder Tugend, die ihr nur durch bloße Worte beigelegt werden könnten. Ihrer Wesenheit kann überhaupt kein „mehr“ beigelegt werden, um sich damit zu prahlen (2, 10).

Diese nach einem bestimmten Schema aufgestellte Charakteristik findet sich auch bei den übrigen Klassen wieder, die in ihrem Vollkommenheitsgrad nur um so stärker differieren, je tiefer sie ihre Stelle in der hierarchischen Ordnung einnehmen, wobei die Erscheinungen der Archonten, Dämonen, Heroen und vor allem der Seelen oftmals gerade das Gegenteil erreichen, indem sie den Schauenden, statt ihn zu erheben, immer stärker in das Sinnliche hinabziehen (2,6). Doch stehen diese Erscheinungen in der Darstellung des Iamblichus nicht etwa gleichberechtigt nebeneinander, sondern die ganze Schrift ist auf den Gegensatz zwischen den höheren und niedrigeren Wesen aufgebaut, der gleich zu Beginn von 2, 3 zum Ausdruck kommt, wenn es heißt, die Erscheinungsformen der Götter seien eingestaltig, die der Dämonen mannigfaltig, wechselnd und verworren, die der Seelen aber buntgemischt. Daher werden auch bestimmte Eigenschaften als nur den Göttern zugehörig bezeichnet wie die Gestaltform (2, 3), die untrügliche Wahrheit (4, 7) und die Läuterung der Seelen, wobei es interessant ist, daß die nächsttiefere Gruppe der Erzengel die Seelen nur in die höheren Sphären zur Läuterung hinaufführen dürfen (2, 5). Die Götter allein verkehren mit guten Menschen und kommen nur mit denen zusammen, die durch die Theurgik geläutert sind und vertilgen in

ihnen alle Schlechtigkeit und jede leidenschaftliche Regung (1, 12). Besonders kommt der hohe Rang der Götter 2, 5 zum Ausdruck, wo das Helle „als das in sich selbst Begründete“ bezeichnet wird, womit jede Verleihung von irgendeinem höheren Prinzip ausgeschlossen ist. Daher können zwar die Erzengel als mild und freundlich bezeichnet werden, nicht aber die Götter, denen eine unnahbare Hoheit eigentümlich ist (2, 3). Sonst wird ihre Vorrangstellung durch Beiworte wie „vollkommen“ (71, 18), „unaussprechlich“ (13,7), „alles“ (75, 12), „immer“ (80, 16) oder durch den Gebrauch von Komparativen und Superlativen (78, 16) zum Ausdruck gebracht, während die niedrigeren Klassen in einer abwertenden Skala durch abschwächende Negationen („nicht immer, nicht in allem“: 82, 3 usw) bis zur völligen Gegensätzlichkeit (72, 12f u. ö.) davon abgesetzt werden.

Proklus († 485) weicht in seinem System nur insofern von Iamblichus ab, als bei ihm die Art der Erscheinung nicht von vornherein festgelegt ist, sondern in das Belieben des höheren Wesens gestellt ist, das sich dem Auffassungsvermögen des Epopten angleicht, weswegen die höchste Schau erst nach dem Tode eintreten kann. So stellen die Erscheinungen der Götter nur Symbole dar, die dem eigenen verborgenen wahren Wesen vorgehalten werden. Daher spielt bei ihm der Begriff προβάλλειν eine wichtige Rolle[178].

Abgesehen von diesen mehr das eigentliche Wesen der Erscheinungen berührenden Eigenschaften werden auch sinnlich wahrnehmbare Merkmale aufgezählt[179]. Neben gelegentlichen Gehörshalluzinationen, Levitationen usw. sind visuelle Eindrücke vorherrschend, in erster Linie die Lichterscheinungen, die als μακάρια θεάματα gepriesen werden und als Maßstab für die Richtigkeit der Erscheinungen gelten (3, 5).

Aus all dem folgt, daß die Göttererscheinung die höchste Stufe der Erscheinung darstellt. Sie ist allem Körperlich-Materiellen entzogen, „hat weder Gestalt noch irgendeine Form, steht über allem Intellekt und über allem Intellegiblen“ (Porphyr. Vita Plotini 23). Sie hat nichts mehr mit den alten griechischen Götterepiphanien gemein, die dem Bereich der Dämonen angehören. Am ausgeprägtesten und vollkommensten tritt sie uns, auch bei Proklus, in der *Lichtvision* entgegen. Schon nach alter chaldäischer Lehre weicht

[178] Hopfner aO.
[179] Dodds, Theurgy 68.

nämlich, „wenn die Götter leuchtend erscheinen", das Schlechte und Dämonische vor dem Höheren zurück und wird unsichtbar wie das Dunkel vor dem Licht (3, 31). Zugleich tritt uns hierbei die Eigenart des neuplatonischen Gottesbegriffes entgegen. Er ist allgemein und unpersönlich. Iamblichus nennt nur selten einen Götternamen. Die Götter- und Zwischenwesen sind die von dem einen Urgott ausgehenden Emanationen und Kräfte, welche die Verbindung mit der Schöpfung herstellen und auf diese Weise die Vereinigung der Seele mit Gott schon auf Erden ermöglichen. Bedeutungsvoll ist die starke Hervorhebung des sittlichen Charakters der Gottheit, der besonders in den Begriffen des Edlen, der Gerechtigkeit und der Wahrheit gipfelt, während andererseits auch vom Theurgen sittliche Läuterung verlangt wird[180]. In den großartigen Schilderungen der Lichterscheinungen merkt man deutlich, daß es hierbei nicht um theoretische Spitzfindigkeiten geht, sondern daß persönliches Erleben nachwirkt: „Denn wenn unsere Seele die beseligenden Gesichte schaut, tauscht sie ein anderes Leben (für das bisherige) ein, wirkt ein anderes Wirken und glaubt, überhaupt nicht mehr Mensch (sondern selbst göttlich) zu sein, und zwar mit vollem Rechte: denn schon oft hat die Seele (in solchen ekstatischen Visionen) ihr eigenes Leben aufgegeben und sich das überaus beseligende Wirken der Götter eingetauscht" (1, 12). Diese und ähnliche Stellen (cf. 1, 15; 5, 26) beweisen, daß nicht müßige Spekulationen vorliegen, denen jeder tiefere Sinn abgeht, sondern daß der Theurge es ehrlich meint und sich in der Ekstase wirklich zum Göttlichen emporgehoben fühlt, wie es uns von Plotin, Porphyrius, Iamblichus und Proklus ausdrücklich berichtet wird[181].

Selbstverständlich haben diese religiösen Anschauungen auch *sprachlich* ihren Niederschlag gefunden. Jedoch macht sich hierbei die für den spätantiken Synkretismus eigentümliche Verschwommenheit, Unklarheit und Vieldeutigkeit der Begriffe insofern bemerkbar, als man die einzelnen Wörter in ihrem Bedeutungsinhalt und -umfang nicht scharf voneinander abgrenzen kann, so daß vielfach Überschneidungen stattfinden, die das Ganze in eine Art Halbdunkel tauchen lassen.

Den Zentralbegriff stellt zweifellos die Erscheinung dar, da sie ja das Ziel allen theurgischen Strebens ist. Es ist nun von außer-

---

[180] Hopfner, Iamblichus XIV.
[181] Hopfner, Theurgie 259 f. Nilsson, Rel. 2, 434.

ordentlicher Bedeutung, daß als t. t. hierfür ἐπιφάνεια verwendet wird, eine Tatsache, die bisher im allgemeinen unbekannt geblieben ist, da Parthey in seinem sonst ausführlichen Register die Belege unverständlicherweise nicht aufgenommen hat, die daher auch keinen Eingang in die großen Wörterbücher gefunden haben. Im Gegensatz zu seiner früheren Verwendung kommt das Wort nur im Plural oder kollektiven Singular (82, 15; 88, 16; 105, 2) vor, was sich nicht nur aus der theoretisch-verallgemeinernden Art der Darstellung, sondern vor allem auch aus der Sache selbst erklärt, da die Häufigkeit der Erscheinungen wenigstens in einem gewissen Grade vom Theurgen abhängig ist. Epiphanie ist zunächst der Oberbegriff, die „Erscheinung schlechthin" und dient daher 70,8 und 90, 4 als Stichwort für Einleitung und Schluß des ganzen Abschnittes. Doch bezeichnet es auch im Wechsel mit φάσματα (70, 18; 72, 16; 87, 7) und παρουσία (81, 12; 86, 15) bei der Aufzählung der unterscheidenden Merkmale die Erscheinungen der einzelnen Klassen, insbesondere der Götter (88, 16; 75, 10; 105, 2) u. a. auch des Asklepios (108, 8) und der Erzengel (82, 5), an zwei Stellen die der niedrigeren Wesen und Seelen (80, 13; 87, 10). Scharf sind die Epiphanien von den ἀγάλματα αὐτοφανῆ geschieden, die eine geringere Erkenntnisstufe darstellen. Denn diese sind gestaltete Erscheinungen (μεμορφωμένα φάσματα), vor allem Menschengestalten und gestaltete Lichterscheinungen von Feuerkugeln, feurigen Menschen usw., die den Epopten mit unzuverlässiger und materieller Erkenntnis erfüllen, denen die Epiphanie als das ἄτυπον φῶς, die Lichtfülle und der Lichtglanz an sich, gegenüberstehen, die auch Iamblichus den „Bildern" überordnet, da er sie zuerst behandelt[182]. Ebenso sind die Epiphanien gegen die gewaltigen Phantasiebilder und bloßen Phantome (πλάσματα, ἀναπλάττειν μεγάλα 286, 16; 287, 1), die aufs Geradewohl aus der Seele aufsteigen (10, 2), die Fieberphantasien (αἱ ἀπὸ τῶν νοσημάτων κινουμέναι φαντασίαι: 160, 10) und gegen die Lügenerscheinungen (εἰδωλοποιὸν φάντασμα: 90, 10; 93, 9; 94, 3. 12. 17; 167, 11 den ἀληθινὰ εἴδη gegenübergestellt, εἴδωλα σκιογραφίαι 167, 13. 16), die sich zwar auch urplötzlich bilden und auf die gleiche Weise erscheinen, aber über nichts Edles, Vollkommenes und Klares verfügen (3, 28), abgegrenzt. Letztere können auch eintreten, wenn hinsichtlich der theurgischen Kunst ein Fehler unterläuft und nicht diejenigen Wesen leibhaftig sichtbar werden,

---

[182] Hopfner, Offenbarungszauber 2, 45.

die sichtbar werden sollten, sondern uns vielmehr andere an ihrer Stelle entgegentreten. Denn in diesem Falle nehmen auch die weniger vollkommenen Wesen das Äußere der erhabeneren Klassen an, geben sich für das aus, worunter sie sich verbergen und lassen auch prahlerische Worte hören, die größer sind als die Macht, die ihnen tatsächlich zukommt. Dagegen legt sich der dem echten Theurgen erscheinende Gott, Engel oder Dämon niemals etwas bei, was größer wäre als die Macht, die er tatsächlich besitzt, oder als die Güter, die ihm wirklich zustehen (2, 10).

Von besonderem Gewicht ist für den Theurgen die *leibhaftige Erscheinung* der Gottheit, ihr Anblick von Angesicht zu Angesicht. Denn auf die Frage, ob ein Gott, ein Engel oder Dämon oder wer immer (von den höheren Wesen) bei den Erscheinungen, Offenbarungen oder welchen heiligen Werken auch immer zugegen sein müsse, entgegnet Iamblichus: „Es ist ganz unmöglich, daß irgendein ‚göttliches Werk' in geziemender Weise gewirkt werde, ohne daß irgendein Angehöriger der höheren Geschlechter als sein Aufseher und Vollbringer zugegen sei. Denn da man ja nicht einmal einen Gedanken über die Götter ohne die Götter auszusprechen vermag, wird man doch gewiß kein göttliches Werk und keinerlei Vorherverkündigung der Zukunft ohne die Götter ausführen können" (3, 18). Daher ist Epiphanie stets in diesem Sinne aufzufassen. Doch da das Wort auch anders verstanden werden konnte, wählt Iamblichus besonders in Auseinandersetzungen deutlichere und unmißverständlichere Ausdrucksweisen. Hierher gehört παρουσία, bei dem der Ton stärker auf der persönlichen Anwesenheit der übermenschlichen Wesen, insbesondere der Götter ruht (28, 6; 32, 17; 105, 7; 113, 7; 119, 5; 125, 7; 126, 2; 127, 16; 130, 2; 133, 3; 228, 16). Gemeint ist dabei stets die sichtbare Anwesenheit; nur 230, 8 wird die unsichtbare Gegenwart der Götter beim Opfer erwähnt. Doch scheint ἐπιφάνεια einen etwas feierlicheren Klang zu haben, wie es die mit einer ἀπὸ κοινοῦ-Konstruktion verbundene Klimax 134, 1f zeigt, wonach „Beschwörungen und andere Verbindungsmittel für die Aufnahme, die persönliche Gegenwart und Erscheinung der Götter entsprechend hergerichtet sein müssen" (3, 14: εἰς τὴν κατασκευὴν τῆς ὑποδοχῆς καὶ τὴν παρουσίαν τῶν θεῶν καὶ ἐπιφάνειαν).

Hierher gehört auch die auffallende Tatsache, daß gerade in der Theurgie zahlreiche mit αὐτο- zusammengesetzte Wörter wie αὐτοφάνεια (Procl. Alc. 92; res publ. 1, 37, 1; 39, 1ff; 2, 241, 23; 242, 29), αὐτοψία (Iambl. 76, 14; 83, 10), αὐτοπτικὴ δεῖξις (82, 16),

αὐτοπτικά (73, 14) vorkommen. So muß ἐπιφανής, das seinen Kultwert völlig verloren hat, in dieser Zeit einem αὐτοφανής weichen (40, 17; vgl. auch αὐτόκλητος, αὐθαίρετος, αὐτενέργητος: : 185, 7f).

Unter den Verben nehmen φαίνεσθαι (79, 15) mit seinen zahlreichen Komposita, unter denen ἐπιφαίνεσθαι an erster Stelle steht (70, 14; 79, 12; 81, 9; 82, 7; 85, 12; 89, 18; 105, 6; 108, 11), sowie παραγίγνεσθαι (98, 8; 127, 16) einen breiten Raum ein. Daneben findet sich eine reichhaltige auf die Lichtwirkung Bezug nehmende Terminologie (λάμπειν mit Komposita: 77, 1; 78, 1; 81, 18; 173, 2 usw.), und zwar einige Male in direkter Beziehung und Parallele zu ἐπιφάνεια (40, 17; 82, 5).

Im weiteren Wortfeld kommen die bekannten Ausdrücke für Schau und Vision (θέα: 88, 12; ὁράματα: 72, 18; θεάματα: 73, 10; θεῖαι φαντασίαι: 160, 11), denen der ἐπόπτης (131, 7), θεωρός (90, 1), ὁρῶν (73, 7) usw. entspricht. Die θεῖαι κάθοδοι φανεραί (230, 7) der Götter, ihr κατιέναι (75, 13) und κινεῖσθαι ἐπὶ τὴν γῆν (228, 18) beruhen auf freier Willensentscheidung und stehen im Gegensatz zum καθέλκεσθαι (40, 18), wodurch sich die Götter durch Anrufung herabziehen lassen.

Denn eine wichtige Vorbedingung für die Epiphanie stellen die *Herbeirufungen und Zitierungen* der höheren Wesen dar; der Terminus hierfür ist κλῆσις mit seinen Komposita (90, 14; 157, 11 usw.). Sie stehen in engerer Verbindung zu ἐπιφάνεια (70, 14; 87, 13). Dadurch wird eine Brücke zwischen den Theurgen und den Göttern geschlagen, die den Ersteren das Anteilhaben an der unlösbaren Verbindung (aller höheren Wesen untereinander) gewährt infolge der göttlichen Liebe, die alles zusammenhält. Denn die Theurgen „beugen nicht etwa den Intellekt der Götter zu den Menschen herab, wie das Wort „Herbeirufung“ zu besagen scheint, sondern sie machen vielmehr, wie der wahre Sachverhalt lehren will, nur das Erkenntnisvermögen der Seele fähig, an den Göttern Anteil zu gewinnen, führen es zu den Göttern empor und passen es ihnen durch eine angemessene Art der Überredung an. Deshalb vermögen auch heiligehrwürdige Namen der Götter und die übrigen Symbole uns mit den Göttern zu verknüpfen, da sie zu ihnen emporführen“ (1, 12). Der hierbei ebenfalls übliche Begriff „Götterzwang“ (ἀνάγκη: 44, 10f) ist seinem ganzen Wesen nach ein Zwang, der den Göttern eignet und nur in einer Weise erfolgen kann, die allein bei den Göttern liegt. Er erfolgt nicht vom Menschen her und nicht gewaltsam, sondern ist ebenso geartet wie die Notwendigkeit des Gu-

ten, das zwingenderweise nützt, so daß Iamblichus sogar ἐρωτός ἐστι φίλη ἡ τοιαύτη ἀνάγκη sagen kann (1, 14).

Den entsprechenden Gegenbegriff stellt die *Aufnahme* der Götter dar (καταδοχή, ὑποδοχή : 238, 16 f; παραλαμβάνειν: 88,2; παραδέχεσθαι : 88,8), da „alle, die die theurgische Wahrheit gerne schauen, zugeben, daß man dem Göttlichen die ihm zukommende Verehrung nicht nur teilweise und unvollkommen erweisen darf" (5, 21). Zunächst muß man das Gefolge, die „göttliche Schar", vollkommen und untadelhaft empfangen, die ihm zukommenden Ehren erweisen, jedem die Gaben, die ihm lieb und seinem Wesen so ähnlich als möglich sind, darbringen, wenn man nicht des Genusses der Götter verlustig gehen will (5, 21). Ferner muß man mit Dodds 65 gegen Hopfner OZ 2, 70f unterscheiden, ob die Gottheit in eine unbelebte Materie wie bestimmte Steine, Pflanzen, Tiere, Bilder, Räuchermittel usw. (5, 23) eingeht, die auf diese Weise ein Gefäß der Gottheit wird (ὑποδοχή), oder in einen lebendigen in Ekstase versetzten Menschen, der nach Art unserer Medien ein κάτοχος, δοχεύς wird (157, 12. 16). Großer Wert wird hierbei auf die Vorbereitung der Aufnahme gelegt. Hierher gehören lang andauernde Beschäftigungen mit dem Gebete, wodurch die Seele bereitet wird und sich dem Göttlichen erschließt (238, 16). Der Priester des klarischen Apollon in Kolophon „bereitet sich durch Zurückziehung und Absonderung von menschlichen Angelegenheiten auf die Aufnahme des Gottes vor und gestaltet so die Anwesenheit des Gottes in sich vollkommen und hemmungslos" (3, 11). Ähnlich macht sich das weissagende Weib bei den Branchiden in Didyma durch Vorbereitungen mannigfacher Art für die Aufnahme des Gottes geeignet (ebda).

Zusammenfassend können wir sagen: Epiphanie ist die durch den Theurgen geförderte gegenwärtige, leibhaftige, visionäre Erscheinung übersinnlicher Wesen, insbesondere der im reinen Lichtglanz sich darbietenden einzig wahren Gottheit. Eng verbunden ist sie mit der Parusie. Damit ist sie zugleich gegen den älteren Epiphanie-Begriff abgehoben: sie überragt ihn durch eine reinere Gottesvorstellung, wobei die hellenistische Kraftlehre den Übergang bildet, und durch das Ziel, das nicht mehr auf die Erfüllung diesseitiger Wünsche, sondern auf die unio mystica, die ὁμιλία und μετοχή, ausgerichtet ist. Die Gegenwärtigkeit teilt sie mit ihm. Es fehlt ihr aber das Überraschungsmoment. Sie ist nicht ein völlig isoliertes, unerwartet und plötzlich hereinbrechendes Ereignis, sondern hat ihre feste Stellung zwischen Klesis und Hypodoche, durch die sie

gleichsam wie in einem Spiegel eingefangen wird, wie es unser Schema zeigt:

Μετοχή, Ὁμιλία

Κλῆσις   Ἐπιφάνεια   Ὑποδοχή

Damit aber hat der neue Epiphanie-Begriff etwas Wesentliches eingebüßt. Er basiert letztlich auf magischen Vorstellungen, die zwar in dem System eines Iamblichus auf eine höhere Ebene gehoben sind, aber schon in seiner Umgebung die Ursache für zunehmende Entartungserscheinungen waren.

b) Niveausenkung

Die Theurgie ist ein lehrreiches Beispiel für die Tatsache, wie innerhalb einer Niveausenkung, die wir seit dem Hellenismus verfolgen können, es bisweilen immer wieder zu Niveauhebungen kommen kann, die aber um so schwächer sind, je steiler der Weg bergab führt, und die daher im allgemeinen vom Strudel mit fortgerissen werden. Bezeichnend für die ganze Spätantike ist der *Aberglaube:* gefördert durch die okkulte Kraftlehre finden Zauber, Magie und Okkultismus in allen Kreisen der Bevölkerung weiteste Verbreitung, wobei Erscheinungen, die vielfach auch im Sympathieglauben wurzelten[183], eine so große Rolle spielten, daß es nach Festugière nicht verwunderlich ist, wenn man tatsächlich Epiphanien erlebte[184]. Für die Stellung der Spätantike ist ein aus der Wende des 2./3. Jh. stammender Ausspruch eines Heiden charakteristisch: „Auch im Schlaf sehen, hören, erkennen wir die Götter, die wir am Tage unfromm verleugnen, ablehnen und durch Meineide beleidigen" (Minucius Fel. Octav. 7, 6). Selbst aufgeklärte vornehme Leute wie der Historiker Cassius Dio stehen in diesem Bann (72, 23, 2; 78, 10, 1; 80, 5, 2). Ein skeptischer Plinius der Jüngere muß Geistererscheinungen zugeben, als eines Abends einem Römer in der Säulenhalle der Schutzgeist der Provinz Afrika in Gestalt einer großen und schönen Frau erschien (ep. 7, 27). Weibliche Idealgestalten stehen bei den Epiphanien jetzt im Vordergrund[185]. Ein lehrreiches Beispiel bietet schließlich noch Apollonius v. Tyana, der seinem Jünger Damis den Ort voraussagt, wo er nach seinem

---

183 Prümm, Hdb. 385. Nilsson, Rel. 2, 498 ff.
184 Festugière, Ideal 290. Prümm, Hdb. 378.
185 Curtius 169 f.

Tode erscheinen werde, was auch wirklich eintrifft (Philostrat Vita Apollon. 7, 41; 8, 10: ἐπιφανέντα γάρ με ἐκεῖ ὄψει. ἐφάνη). Im Hinblick auf die Frage des Damis, ob lebendig oder in welcher sonstigen Form er erscheinen werde, antwortet Apollonius lachend: „Wie, ich meine lebendig, nach deiner Meinung von den Toten auferstanden". Hierin eine Polemik gegen das Christentum zu sehen[186], wird meistens abgelehnt, da derartige Tendenzen in dem Werke sonst nicht spürbar sind, so daß also Congruenzerscheinungen vorlägen[187]. Der Gebrauch von ἐπιφαίνεσθαι in der ersten Hälfte des 3. Jh. ist jedoch zweifellos bemerkenswert. Im übrigen bilden sich mannigfache Epiphanie-Arten in dieser Zeit aus, die z. T. bis ins Mittelalter weiterwirken. Hopfner hat in seinem „Offenbarungszauber" das Material zusammengestellt, das ein eindrucksvolles Bild davon vermittelt, wie man neben der Nekromantie die Kunst, aus Spiegeln (Katoptromantie), Lampen (Lyknomantie, Photagogie), mit Wasser gefüllten Schalen (Hydromantie, Lekanomantie) usw. Erscheinungen hervorzuzaubern und daraus die Zukunft zu erraten geübt hat[188]. Obwohl Iamblichus heftig gegen die „Goetie" polemisiert und die Theurgie scharf ihr gegenüber abhebt, war sie doch zu stark mit ihr verflochten, so daß sie bald von ihrer Höhe absank. Diese Entwicklung mußte zwangsläufig auf Grund der Stellung, die die Epiphanie in seinem System einnahm, kommen. Aus der Zeit Julians wird uns berichtet, daß der hochbewunderte Maximus, ein Neuplatoniker in Ephesus, im Hekatetempel Räucherwerk verbrannt und dabei einen Hymnus vorgetragen habe, worauf das Götterbild gelacht habe und die in seinen Händen befindlichen Fackeln sich entzündet hätten. Julian wird bei seiner Einweihung in ein Adyton geführt, in dem ihm ungewöhnliche Laute, unangenehme Gerüche und feurige Erscheinungen widerfuhren, die ihn schreckten[189]. Wie nach Marinus Proklos Zauberräder und Amulette benutzte (Marinus v. Procli 28), so berichtet er uns selbst von allerlei Kunstgriffen, durch die Statuen usw. belebt wurden (in Tim. 4, 240A[190]). Weitere Belege bei Nilsson 2, 652f. Neben φαίνεσθαι usw. finden sich häufig φάσμα, φαντασία,

[186] R. Reitzenstein, Hellenistische Wundererzählungen. 1905, 48. J. Leipoldt, Zu den Auferstehungs-Geschichten, in: Theol. Lz. 39, 1941, 145.

[187] F. Solmsen, Art. Philostratos, in: RE 39, 1941, 145.

[188] Nilsson, Rel. 2, 507 ff.

[189] Greg. Naz. or. 455 f. Nilsson, Rel. 2, 435; 443.

[190] Nilsson, Rel. 2, 435 Anm. 3.

nicht aber ἐπιφάνεια, das auf die Erscheinungen der oberen Götter beschränkt bleibt. Daneben blieben aber auch alle die Tendenzen, die bereits im Hellenismus die Niveausenkung maßgebend beeinflußt hatten, in Geltung. Unter ihnen sei besonders der *legendarisch-schriftstellerische* Niederschlag hervorgehoben, wie er sich in der Entwicklung des griechischen Romans zeigt, der in dieser Zeit auch zahlreichen orientalischen Einflüssen ausgesetzt ist[191]. Göttererscheinungen sind ein beliebtes Motiv, das sich in gerader Linie von der hellenistischen über die spätere rhetorische Erzählungskunst herleitet. Als Beispiel sei Charitons Roman Kallirrhoe (2./3. Jh. n. Chr.)[192] hervorgehoben, in dem Aphrodite in ihrem Tempel und auf den Feldern zu erscheinen pflegte, als welche auch Kallirrhoe angesehen wird, von der es in einem geistreichen Wortspiel 3, 9, 1 heißt: οὕτως ἐπιφανῆ σε ἡ Ἀφροδίτη πεποίηκεν. Hierbei kommen dieselben bekannten Worte vor: ἐπιφαίνεσθαι (1, 14, 1), ἐπιφανής (2, 2, 5; 3, 6, 4 in Parallelismus mit ἐναργής; 3, 9, 1), während bei der Klesis nur φαίνεσθαι verwendet wird (2, 3, 6), wie wir es schon oben festgestellt hatten. Doch handelt es sich in dieser Zeit nicht mehr um lebendiges Sprachgut. Vielmehr sind es antiquierte Fachausdrücke einer aretologischen Epiphanie-Literatur[193].

Anhang. *Die Hermetik.*

Kurz müssen wir noch auf die Hermetik eingehen, die seit den Tagen Reitzensteins[194] vielfach zur Erklärung christlichen Gedankengutes verwendet worden ist. Heutzutage ist ihre Überschätzung, die verständlicherweise bei der ersten wissenschaftlichen Durchdringung geherrscht hat, auf ein erträgliches Maß zurückgeschraubt. Infolge der Schwierigkeit der Datierung, die vom 1. bis ins 3. nachchristliche Jahrhundert reicht[195] und infolge des völlig uneinheitlichen Charakters der einzelnen Traktate, die in sich oft widerspruchsvoll sind, geschweige denn ein geschlossenes Lehrsystem darstellen, muß man gerade auf diesem Gebiete sich vor zu weitreichenden Schlußfolgerungen geistesgeschichtlicher Art hüten.

---

[191] K. Kerényi, Die griechisch-orientalische Romanliteratur in religionsgeschichtlicher Betrachtung. 1927, 97 f und Anm. 15.

[192] Schmid, Art. Chariton, in: RE 6, 2168 ff.

[193] E. Rohde, Der griechische Roman³. 1914, 485 ff.

[194] Reitzenstein, Poimandres 219; 224. Ders., Mysterienreligionen 336.

[195] Prümm, Hdb. 550 ff.

Die Hermetik stellt den „sehr merkwürdigen Versuch des spätantiken Synkretismus dar, eine neue Religion zu schaffen“ [196]. Mit Recht haben nämlich Kroll und Nilsson betont [197], die Hermetik müßte nicht nur vom rein philosophischen, sondern auch vom religiösen Standpunkt aus betrachtet werden, da die Hermetiker Mystiker waren, die Gnosis und übersinnliche Erleuchtung erstrebten, um in einer von allem Körperlichen getrennten Ekstase mit Gott eins zu werden. Äußerst aufschlußreich ist bereits der Anfang des ersten, Poimandres genannten Traktates, der allerdings zu der jüngeren mythologisierenden Schicht gehört und daher nicht vor das 2. Jahrhundert n. Chr. anzusetzen ist. Der Ausschluß aller Sinneswahrnehmungen wird ausdrücklich erwähnt, da das Schließen der Augen die wahre Schau sei (I 30). „Als meine körperlichen Sinne behindert waren gleich denjenigen, die durch Übersättigung oder körperliche Müdigkeit vom Schlaf gefesselt sind, schien mir eine übergroße Gestalt meinen Namen zu rufen und zu sagen: Was willst du hören und schauen und durch den Nus erfassen und kennen lernen?“ (I 1). Darauf folgt die eigentliche Vision. Der Schüler wird über das All belehrt und erlebt seine „größte Schauung“ (μεγίστη θέα I 27). Hier werden sogleich auch die Worte θέα, θεᾶσθαι, ὅρασις erwähnt, die neben διευρεῖν, νοεῖν „Schlagworte der hermetischen Literatur“ geworden sind [198] und zugleich auch sprachlich zeigen, wie das visionäre Erleben im Mittelpunkt steht, während die Wortgruppe ἐπιφάνεια in dem gesamten hermetischen Corpus fehlt. Daneben finden sich auch einzelne Stellen, in denen von einem Herabsteigen Gottes zu den Menschen die Rede ist. In demselben ersten Traktat heißt es I 22: „Ich, der Nus, erscheine den Heiligen, den Guten, den Reinen und Erbarmenden, den Frommen und meine Gegenwart bringt Hilfe, und sofort erkennen sie alle Dinge und machen sich den Vater geneigt in Liebe ...“ [199]. Als Terminus technicus werden παραγίγνεσθαι und παρουσία verwendet, womit die βοήθεια des Nus und die ἀγάπη in enger Beziehung stehen, die an ntl Gedankengänge anklingen. Und doch bestehen große Unterschiede. Wenn auch der Nus den Frommen hilft, so heißt es z. B. Hebr. 2, 18 ausdrücklich: „Weil er selbst unter Versuchungen gelitten hat, vermag er denen zu helfen, die versucht werden.“ Auch

---

[196] Nilsson, Rel. 2, 586.
[197] W. Kroll, Art. Hermes Trismegistos, in: RE 15, 814.
[198] Nilsson, Rel. 2, 563.
[199] Festugière, Révélation 1, 271 Anm. 1.

παρουσία hat mit dem christlichen Terminus nichts gemein[200]. Das geht schon daraus hervor, daß das Wort nicht nur vom Nus, sondern auch vom Mysten gebraucht wird: „Befreit von den Wirkungen der Planetensphäre gelangt die Seele, ihre eigene Kraft habend, in die achte Sphäre und besingt mit den Seienden den Vater. Die Anwesenden (οἱ παρόντες) freuen sich mit ihr über ihre Anwesenheit (παρουσία), und den Anwesenden (συνοῦσιν) gleichgemacht hört sie Kräfte, die oberhalb der achten Sphäre sind, mit süßer Stimme Gott preisen. Dann steigen die Seelen in Ordnung hinauf zum Vater, übertragen sich in Kräfte und Kräfte geworden sind sie in Gott. Dies ist das gute Ziel derjenigen, die Gnosis besitzen, vergöttlicht zu werden“ [201].

Ziel des Hermetikers ist also die Gottesschau, die er schon zu Lebzeiten in der Ekstase zu erreichen vermag. Die ϑέα, nicht die ἐπιφάνεια wird erstrebt. In scharfer Antithese gegen Theophanien heißt es X 25: „Und wenn man die Wahrheit sagen soll, so steht der wirkliche Mensch sogar über den Göttern oder sie sind einander an Macht gleich. Denn keiner von den himmlischen Göttern steigt auf die Erde nieder (κατελεύσεται ἐπὶ γῆς), die Grenze des Himmels verlassend, der Mensch aber steigt in den Himmel hinauf und mißt ihn und weiß, was in ihm hoch und was niedrig, und alles andere versteht er genau. Und was größer ist als alles: ohne die Erde zu verlassen, ist er droben. So Großes gewährt ihm die Ekstase“ (1, 126 Festg). Auffallend ist der polemische Charakter, der eine Parallele in der Kore Kosmu (Stob. I 406, 3 Wachsmuth) hat. Ähnlich wie dort könnte man auch hier zunächst einmal fragen, ob eine Auseinandersetzung mit dem Christentum vorliege, da auch sonst einige Anklänge sich finden wie δόξα im Sinne von „Herrlichkeit“ und δῶρον τοῦ ϑεοῦ (10, 9). Abgesehen davon, daß es sich hierbei nicht um christlichen, sondern eher um jüdischen Einfluß oder um allgemein griechisch-religiöses Sprachgut handelt[202], ist diese Erklärung schon deswegen gegenstandslos, weil unter den οὐράνιοι ϑεοί die Gestirngottheiten Sonne, Mond und Sterne zu verstehen sind, die ihren von Gott zugewiesenen Platz niemals verlassen können[203]. Aber gerade wegen dieser Selbstverständlichkeit ist die Schärfe

---

[200] C. F. G. Heinrici, Die Hermes-Mystik und das Neue Testament, hg. v. E. v. Dobschütz. 1918, 31 f.

[201] Vgl. auch Stob. IV A 7 (Scott 1, 404, 19; 3, 351).

[202] Heinrici 60. Scott 2, 244.

[203] Scott 2, 283. Festugière, Révélation 1, 82; 136.

auffallend. Sie kann sich nur gegen gewisse heidnische Auffassungen richten, wie sie uns z. B. Horaz Od. 1, 2, 45 entgegentreten (serus in caelum redi) [204]. Daneben ist aber zu beachten, daß gerade der Verfasser unseres Traktates, der zu der Mischgruppe monistisch-optimistischen und dualistisch-pessimistischen Charakters gehören soll [205], antithetische Formulierungen bevorzugt (10, 12: κόσμος — ἄνθρωπος; 10, 15: ἀγαθός — κακός; 10, 18: γῆ — νοῦς; πᾶς — ἄνθρωπος, zu denen wohl auch unsere Stelle zu rechnen ist).

Eine besondere Stellung innerhalb der hermetischen Schriften nimmt die *Kore Kosmu* ein, von der uns Stobäus in seinem Florilegium große Stücke erhalten hat (IV 1/22 Nock-Festg.). Es handelt sich um eine wirr kompilierte, vom Timäus des Platon beeinflußte und mythologisierte Kosmogonie, die aber insofern aus dem allgemeinen Rahmen herausfällt, als der Gottesbegriff, wenn auch schlicht und bisweilen naiv, im Gegensatz zu vielen anderen hermetischen Werken stark ausgeprägt ist, wobei besonders bemerkenswert ist, daß über den alten Volksgöttern ein Oberherrscher angenommen wird [206]. Dabei heißt es (IV 21 Nock-Festg.): οὐ γὰρ θεμιτὸν σῆς σπορᾶς καταλέγειν ἀρχήν, ὦ μεγαλόσθενες Ὦρε, ὡς μήποτε ὕστερον εἰς ἀνθρώπους ἀθανάτων ἔλθῃ γένεσις θεῶν. πλὴν ὅτι γε ὁ μόναρχος θεὸς ---- τὸν μέγιστόν σου πρὸς ὀλίγον ἐχαρίσατο πατέρα Ὄσιριν καὶ τὴν μεγίστην θεὰν Ἶσιν ἵνα τῶν πάντων δεομένων κόσμῳ βοηθοὶ γένωνται.

Es wird also ausdrücklich verneint, daß jemals wieder ein Gott auf Erden erscheinen werde. Nur einmal ist dies geschehen, als Isis und Osiris als Ausfluß dieses Obergottes den Aufruhr der eingekerkerten Seelen gegen die im Himmel befindlichen Götter besänftigen und Frieden und Ordnung der Erde bringen sollten. Auf die Parallele Herm. 10, 25 ist oben schon hingewiesen worden. Und doch liegen die Verhältnisse hier wesentlich anders, da die Gottesanschauungen verschieden sind. Außerdem fehlt die Vorliebe für antithetische Formulierungen, wie auch rein formal der Satz anders gebaut ist. Wohl mit Recht hat daher Lagrange vermutet [207], daß hier mit einer Polemik gegen das christliche Dogma der Inkarnation zu rechnen sei. Wir hätten somit einen Terminus post quem für die

---

[204] Scott aO.

[205] F. Bräuninger, Untersuchungen zu den Schriften des Hermes Trismegistos. Dissertation. Berlin 1926, 37 ff.

[206] Kroll, Trismegistos 144 ff. Prümm, Hdb. 569.

[207] M. J. Lagrange, L'Hermetisme, in: Rev. Bibl. 34, 1925, 96.

Abfassungszeit der Schrift, die erst in christlicher Zeit entstanden sein kann. Wenn man daher auch nichts aus ihr für die Entstehung der christlichen Begriffswelt entnehmen kann, so vermag sie gerade aus ihrem antithetischen Charakter heraus eine wichtige Quelle für das damals bereits vorhandene Sprachgut zu sein. Auffallenderweise werden die Kernpunkte christlicher Verkündigung bewußt vermieden oder in abgewandelter Bedeutung verwendet. Das Wort λόγος fehlt. παλιγγενεσία findet sich im Sinne einer Wiedereinkörperung der Seelenwanderungslehre[208]. Andere Ausdrücke wie ἁμαρτία sind Allgemeingut und können nicht als speziell christlich angesehen werden. Dazu würde nun gut passen, daß an unserer Stelle ἐπιφάνεια ebenfalls fehlt, woraus man an sich den Schluß ziehen könnte, daß auch dieses Wort bereits ein fester Begriff geworden wäre, der bewußt von unserem Autor ignoriert würde. Doch stehen noch andere Erklärungsmöglichkeiten offen. Kultfremde, die in großer Zahl einer fremden Religion gegenüberstehen, entlehnen oft gerade mit einer gewissen Vorliebe sakrales Sprachgut und profanieren[209] es, wozu vielleicht weniger λόγος als ἐπιφάνεια durch seine Entwicklung in der Antike besonders geeignet gewesen wäre. Daß man das nicht getan hat, könnte die Vermutung nahe legen, daß Epiphanie noch nicht allgemein gebräuchlich gewesen wäre und noch keine so allgemeine Verbreitung in den Gemeinden gefunden hätte. Diese Überlegungen, von denen keine in sich zwingend ist, sollen nur zur Vorsicht mahnen, nicht allzu voreilig aus einer einseitigen Interpretation heraus falsche Schlüsse zu ziehen. Vorläufig werden wir in diesem Punkt mit einem non liquet schliessen müssen, da man bei einem argumentum ex silentio auf einem zu unsicheren Boden steht, zumal auch sonst das Wort in religiöser Bedeutung in der gesamten Hermetik fehlt.

6) Zusammenfassung

Der Überblick hat gezeigt, daß wir in der Epiphanie einen wichtigen Kultbegriff vor uns haben, der schon in der vorgriechischen Mittelmeerkultur eine große Rolle spielte. Sein hohes Alter zeigen zahlreiche Sagen und Mythen. Bei Homer tritt er uns bereits voll ausgebildet entgegen, und wir können ihn bis zum Ausgang des Heidentums greifen. Seine Bedeutung hat man trotz mannigfacher

---

[208] J. Dey, Paliggenesia, in: Ntl Abh. 17, 5. 1937, 117 ff.
[209] Rheinfelder 175.

Darstellungen vielfach nicht richtig erfaßt[210], indem man ihn nur als einen unter vielen Begriffen ansah, während er in Wirklichkeit an oberster Stelle steht, da er dem religiösen Gefühl des Griechentums mit seinem Streben nach „vergegenwärtigter Schau" am meisten entspricht. Solange man an Götter glaubte, waren damit, auch wenn diese seit den Tagen Homers in ihrem Wesen sich vollkommen gewandelt haben mochten, unlöslich mit Epiphanien verbunden, da für den Griechen Gotteserkenntnis weniger Sache des Denkens als des Sehens ist[211]. Die auditio tritt dagegen zurück und ist nur an isolierten Stellen, bei der Dichterweihe des Hesiod und beim delphischen Orakel, greifbar. Historisch können wir einzelne Entwicklungsstufen von der mythischen über die epische, kultische, historische bis zur mystischen Epiphanie verfolgen, die natürlich nicht gesondert nebeneinander stehen, sondern eng verflochten sind und unscharfe Übergänge zeigen. Daneben kommen zu allen Zeiten Traum-Epiphanien vor, „die nur das wiederholen, was der Mensch schauend wußte" [212]. Doch schreckte eine gewisse Scheu vor der letzten Enthüllung des Göttlichen lange zurück. Erst die Ausbildung des Kraftbegriffes im Hellenismus ermöglichte die Vorstellung einer plötzlich auftauchenden gegenwärtigen Epiphanie, welche die Gottheit unsichtbar bleiben ließ und ihre Nähe aus ihrem Wirken erschloß. Auf dem gleichen Kraftbegriff baute schließlich die mystische Epiphanie auf, deren Ziel nicht mehr in der Befriedigung irdischer Bedürfnisse, sondern in der Vereinigung mit der in Lichtgestalt erscheinenden Gottheit lag. Der Terminus für die Epiphanie im ur-eigentlichen Sinne ist ἐπιφάνεια, das mit dem Auftauchen der historischen Epiphanie eng verbunden ist, aber nach Ausweis von ἐπιφανής wohl von Anfang an vorhanden und nur durch das Vorherrschen der mythischen, epischen und legendarischen Epiphanie in den Hintergrund gedrängt worden war. Zudem mag auch die Abneigung gegen Abstrakta in ältester Zeit dabei mitgespielt haben. Der religiöse Gehalt des Wortes war so stark, daß er nur wenig von der Profanierung, der die Sache selbst in starkem Maße ausgesetzt war, betroffen wurde, so daß er gegen Ende der Antike in der mystischen Epiphanie noch eine bemerkenswerte Neubelebung erfuhr. Doch machte sich auch bei ihm die Niveausenkung bemerkbar. Denn er ist jetzt weitgehendst dem natürlichen Leben entzogen und

[210] Kerényi, Rel. 134 f.
[211] Becker, Plotin 59 ff. Rudberg 159 ff. Cumont 86.
[212] Kerényi, Rel. 135.

nur noch Gegenstand philosophisch-theologischer Betrachtung. Ferner bezieht er sich nicht ausschließlich auf die Gottheit selbst, sondern auf die Zwischenwesen, eine Entwicklung, die wir von der Akademie über Philon und Plutarch bis zu Iamblichus verfolgen können. Ein eschatologischer Zug läßt sich bei ἐπιφάνεια nicht feststellen, ist auch an sich nicht denkbar, da der griechische Mensch in der „Gegenwart" lebt. Zum engeren Wortfeld gehört in der Spätantike παρουσία, das aber an Bedeutungsgehalt ἐπιφάνεια nachsteht.

V. Der indo-iranische Kulturkreis

Den indischen Kulturkreis, der für den Osten die gleiche Bedeutung gehabt hat wie die Antike für den Westen, können wir übergehen, da Einflüsse von ihm auf das Christentum nicht in Frage kommen[1].

Dagegen müssen wir etwas ausführlicher die *Religion Zarathustras* betrachten, da seit den Tagen Reitzensteins Abhängigkeiten des Juden- und Christentums von ihr immer wieder behauptet worden sind. Doch ist bei der Behandlung dieser Frage große Vorsicht geboten. Trotz der bedeutenden Erfolge, welche die Iranistik

---

[1] Die völlige Andersartigkeit östlichen Denkens zeigt sich in dem Zurücktreten von Epiphanien, womit auch das Fehlen von Götterbildern verbunden ist. Vergleichspunkte mit antiken Vorstellungen kann man nur in den Hymnen des Rigveda auf die Morgenröte Usas, den Sonnengott Surya, die beiden Asvins, die Helfer in jeglicher Not, die den Dioskuren entsprechen, die beiden Maruts, die Blitz- und Sturmgötter, sowie auf Agni, den in der Opferflamme sich zeigenden Boten zwischen Göttern und Menschen, finden (H. Oldenberg, Die Religion des Veda 1917). So bewirkt das mit kraftgeladenen Liedern und Sprüchen verbundene Reiben der Hölzer am Opferplatz die E. des Gottes: „Der Glanz des Gottes ist in voller Schönheit sichtbar geworden; die Gedanken der Wahrheit haben ihn hergeführt" (RV 1, 141, 1. Vgl. F. Specht, Zur indogermanischen Sprache und Kultur II, in KZ 68, 1944, 197 f. H. Lüders, Varuna 1, 1951, 23). Das erstmalige Sichtbarwerden von Feuer, Sonne und Soma geht auf die Vernichtung des Vrtra durch Indra zurück (RV 8, 3, 20). Das Verhältnis zu den Göttern ist andersartig: es ist ein gegenseitiges Geben und Nehmen. Denn der Priester besitzt neben der Opferspeise und dem Somatrunk die heilige Formel und das heilige Wort, welche die Götter stärken und erfreuen. Aber es fehlt das religiöse Erlebnis, das für eine E. charakteristisch ist (O. Strauß, Die indische Religion, in: C. Clemen, Die Religionen der Erde. 1952, 99). Dafür findet sich bereits in den ältesten Upanischaden als Ziel menschlichen Strebens die mystische Schau: in der Großen Waldupanischad zeigt sich die jenseitige Form des Brahman als gelbes Saffrangewand, als weiße Lotosblätter, als Flamme oder Blitz (Brhad-Aranyaka-Upanisad 2, 3, 6). In der Yogapraxis ist häufig von vorbereitenden visionären Erscheinungen die Rede wie Nebel, Rauch, Sonne, Feuer, Wind, Leuchtkäfer, Blitz, Bergkristall. Wenn es sich hierbei zumeist um Halluzinationen des Gesichts- und Gehörssinnes handelt, so wurden sie doch von den Indern als objektive Erscheinungen gewertet (O. Strauß, Indische Philosophie. 1925, 59). Von Buddha wird erzählt, daß er „einen Lichtschein und die Erscheinung von Gestalten" gesehen habe (H. Oldenberg. Buddha. 1920, 361). Erst im Hinduismus, in dem durch nicht-arische drawidische Einflüsse Kultbild und Götterhaus sich stärker bemerkbar machen, tritt die E. hervor, die ihre Ausprägung in der Bhagavadgita (um Christi Geburt) gefunden hat, in deren 11. Kapitel als Höhepunkt der Allgott Krsna, eine der Inkarnationen Visnus, erscheint, der sich durch Glanz und Schrecken auszeichnet: „Wenn am Himmel der Glanz von tausend Sonnen gleichzeitig hervorbräche, so würde dieser Glanz ähnlich sein dem Glanz des Gewaltigen" (11, 12). Und Arjuna wird mit den Worten getröstet: „Sei nicht in Angst, nicht in Bestürzung beim Anblick dieser meiner so grausigen Gestalt" (11, 49; vgl. Söderblom 116 f). — — — Für die älteren iranischen Vorstellungen, die den indischen weitgehendst ähneln, vgl. J. Scheftelowitz, Die altpersische Religion und das Judentum. 1920, 132 Anm. 7. E. Herzfeld, Usa-Eos, in: Mélanges F. Cumont. Bruxelles 1936, 731 f.

in den letzten Jahrzehnten zu verzeichnen hatte und die einiges Licht in das scheinbar undurchdringliche Dunkel der iranischen Religion zu bringen vermochten, sind die Interpretationsschwierigkeiten noch immer so groß, daß man mit seinem Urteil äußerst zurückhaltend sein muß[2]. Aber soviel läßt sich doch sagen: da den Gathas jeglicher Anthropomorphismus fremd ist und die Darstellung von Götterbildern fehlt, sind Epiphanien von vornherein wenig wahrscheinlich[3]. Es erhebt sich aber die Frage, ob vielleicht mit mystischen Epiphanien zu rechnen ist. Nyberg[4] hat den Nachweis zu erbringen versucht, daß Zarathustra der Führer einer Gruppe berufsmäßiger Ekstatiker gewesen sei, die etwa mit den Schamanen aller Zeiten und Länder, insbesondere mit den Derwischen des Islams, zu vergleichen wären. Wenn auch diese Meinung mit vollem Recht von Wüst zurückgewiesen worden ist[5], so kann man doch nicht leugnen, daß das ekstatische Element eine große Rolle bei ihm spielt. Ob freilich der wichtige Begriff *daena* mit Nyberg 114ff als „Schauseele" zu fassen ist, wodurch die Verbindung des Menschen mit dem Göttlichen hergestellt wird, oder ob man lieber mit Lommel[6] darin ein geistiges praeexistierendes Urwesen sehen will, das bereits in der Vorzeit die Stellung des Menschen im Kampfe zwischen Gut und Böse grundgelegt hat, bleibt dahingestellt. Andererseits ist aber nicht zu bezweifeln, daß die Gottesbegegnung und die damit verbundene Berufung zum Prophetenamt das entscheidende Ereignis im Leben Zarathustras war, das nichts anderes als ein echtes visionär-ekstatisches Erlebnis gewesen sein kann. Yasna 31, 8 spricht er nämlich seine persönliche Erfahrung aus: „Aber daß Du, o Mazdah, der Älteste und der Jüngste und der Vater des Vohu Manah bist, das verstand ich in meinem Sinn, als ich im Auge erfaßte, daß Du der wirkliche Schöpfer des Asa bist und Ahura in den Taten des Lebens" (Nyberg 205; 209). Welcher Art die Vision war, zeigt die Offenbarungsgatha Yasna 43, in der sechs Strophenpaare (V. 5—16) mit der formelhaften Wendung: „Als den Wirksamen erkannte (Nyberg: „erlebte") ich Dich" beginnen, die allerdings kaum verschiedene Offenbarungsvorgänge schildern

---

[2] R. Reitzenstein, Das iranische Erlösungsmysterium. 1921.

[3] Söderblom 188 f; 196.

[4] Nyberg, Die Religion des Alten Iran. 1938.

[5] W. Wüst, Bestand die zoroastrische Urgemeinde wirklich aus berufsmäßigen Ekstatikern und schamanisierenden Rinderhirten der Steppe?, in: ARW 36, 1939, 234 ff.

[6] Lommel 150 ff.

wollen, sondern nur der rhetorischen Steigerung dienen[7]. Es heißt nun V. 7: „Als den Wirksamen erkannte ich Dich, o Mazdah Ahura, als Du mich zusammen mit dem Guten Denken umwandelt hast und mich fragtest: „Wer bist Du? Wessen bist Du?“... Und zu Ihm, dem Sprecher, sagte ich: „Zarathustra heiße ich zunächst; ein wahrer Feind, soweit ich es vermag, möchte ich dem Drug-Anhänger sein, aber dem Asa-Anhänger eine kraftvolle Hilfe, indem ich in den Besitz der künftigen Dinge der frei verfügenden Macht komme, solange ich Dich preise und Dir Lob singe, o Mazdah.“ Der Terminus für die Epiphanie *„umwandeln“* (parigam) dürfte kaum der geheimnisvollen Verhüllung der Gottheit dienen und der vorzarathustrischen Mysteriensprache entstammen[8]. Vielmehr ist die Sitte der Circumambulatio im indo-iranischen Kulturkreis ein Zeichen der Huldigung, die zur Zeit Zarathustras aber schon abgeschliffen war und nur noch das „verehrungsvolle Nahen“ im Verkehr der Menschen untereinander bedeutet[9]. Zarathustra ist also mit Ahura Mazdah beisammen wie ein Freund mit seinem Freunde[10], und Ahura Mazdah tritt ihm auf die gleiche Weise entgegen, zugleich ein lehrreiches Beispiel dafür, wie hoch von ihm die Würde des Menschen eingeschätzt wird. Mit Worten, die dem täglichen Leben entlehnt sind, eröffnet er das Gespräch und Zarathustra erwidert ebenso unbefangen. Frage und Antwort sind Wesensmerkmale zarathustrischer Epiphanie, vgl. V. 10: „Aber zeige Du mir Asa, sooft ich danach rufe.“ — „Von Airmaiti begleitet komme ich jetzt hierher. Frag uns nach den Dingen, nach denen wir von Dir gefragt werden können — denn ein Fragen von Dir ist wie ein Fragen der Starken —, und damit ein Mächtiger Dich einflußreich und stark mache“ (Nyberg 214). Ein Musterbeispiel eines solchen sakralen Fragens ist der sog. Katechismus-Hymnus Yasna 44, wo jede Strophe mit der Formel beginnt: „Das frage ich Dich, antworte mir wahrhaft, o Ahura“ und dabei alle Probleme über Gott und die Welt behandelt werden[11]. Zarathustrische Epiphanie bedeutet also nicht Einbruch der Gottheit, sondern Begegnung, nicht ein Überwältigtwerden, sondern ein „einander Gegenübertreten“, wobei je-

---

[7] Gegen Nyberg 216.

[8] Gegen Nyberg 217 f.

[9] Wesendonk 85. Lommel 291. Ders., Yasna 34, in: KZ 67, 1940, 6 ff. W. Pax, in: Wörter und Sachen 18, 67 f.

[10] Vgl. Yasna 51, 22.

[11] Nyberg 219. Söderblom 217.

doch die Gestalt Ahura Mazdahs stets im Dunkeln bleibt. Die Wirklichkeit der Epiphanie gibt aber auch die Möglichkeit für ein Herbeirufen der Gottheit. Doch sind diese Stellen selten, vgl. Yasna 33, 7: „Kommt zu mir mit dem Besten, o Mazdah, mit Asa und Vohu Manah, in eigener Person und sichtbar" (Nyberg 156).

Etwas anders liegen die Verhältnisse im Bereiche der Letzten Dinge, die den Indern fremd sind und wodurch sich Zarathustra weit über seine Zeit erhebt. Wenn wir auch ohne weiteres im objektiven Sinne von Eschatologie sprechen könnten, so möchten wir diesen Ausdruck vermeiden, um nicht Assoziationen mit christlichen Vorstellungen hervorzurufen. Der Unterschied läßt sich nämlich terminologisch sehr gut aufweisen. Parusia bezeichnet das Eingreifen des Menschensohnes, legt also das Augenmerk auf die Persönlichkeit. Zarathustra gebraucht *urvaesa,* das zum Verbum *urvaes* „sich drehen, wenden" gehört und insbesondere den Wendepunkt der Rennbahn, die Meta, bezeichnet. Der Weltablauf wird also mit einem Rennen verglichen, das einem bestimmten Ziele zustrebt, an dem der Umschwung eintritt[12]. Der Ton liegt auf dem Geschehen. Doch sind dies nicht verschiedene Gesichtspunkte der gleichen Vorstellung, sondern es liegen sachliche Unterschiede zugrunde. Denn der Wendepunkt wird herbeigeführt durch ein Feuerordal, bei dem Ahura Mazdah umgeben von den Amesa Spentas erscheint, um die Entscheidung des Gottesurteils zu verkünden, vgl. Yasna 43, 6: „An diesem Wendepunkt, an dem Du, o Mazdah, mit Deinem wirksamen Mainyu und mit der Macht kommst, wird Airmaiti durch Vohu Manah ... ihnen die Entscheidung verkünden, als richtender Stellvertreter Deines Chratu, den keiner zum Lügner macht." Das Verbum *sengh* ist ein feststehender Ausdruck für „eine Ordalenscheidung mitteilen"[13]. Aber daß es auf das Geschehen ankommt, geht daraus hervor, daß Yasna 31, 2 Zarathustra selbst bei dem Ordal, das er noch zu erleben glaubt[14], als Vertreter der ausschlaggebenden Gottesmacht auftritt.

In der mittelpersischen Epoche[15] werden die Letzten Dinge in die spätere iranische Weltalterlehre eingeordnet, nach der in einem

---

[12] Mayer 7.

[13] Nyberg 137 ff. E. Herzfeld, Zoroaster and his world. 1, Princeton 1947, 304 sieht im letzten Gericht kein Ordal, sondern eine „Abrechnung".

[14] Nyberg 25 f.

[15] Über Götteroffenbarungen in Tiergestalt, die auf alte volkstümliche Vorstellungen zurückgehen vgl. Scheftelowitz aO. 8 f.

Wechsel von vier Perioden nacheinander drei *saosyants* oder apokalyptische Heilande auftreten. Yast 19, 92ff hören wir von dem großen Schlußkampf, in dem der „Saosyant Astvat-Ereta hervortreten wird aus dem Wasser des Kansaoya-Sees, Mazdah Ahuras Gesandter“ und mit ihm seine Freunde, die allen Widerstand in der Welt brechen werden, um sie in Ewigkeit mit himmlischer Heilskraft zu erfüllen.

Starke iranische Einflüsse weist schließlich die *Religion der Mandäer* auf, über deren Alter und Heimat die Meinungen stark auseinandergehen[16]. Eine große Bedeutung kommt bei ihnen dem „Gesandten“ zu, der vom Vater auf die Erde gesendet wird, um die gefangene Seele zu befreien. „Er ist der Gesandte des Lichtes, den der Große in diese Welt gesandt hat“ (Rechtes Ginza 2, 64 Lidzbarski), „ein geliebter Sohn kommt, der aus dem Schoße des Glanzes gebildet wurde“ (ebda. 3, 89), „er kommt im Gewande lebenden Feuers und begibt sich in deine Welt“ (ebda), „ich erschien der Seele in Körpergestalt und setzte mich zu ihr in Glanz“ (ebda. 3, 103). Aber damit parallel läuft der Gedanke, daß er selbst in der Vorzeit bei seinem Abstieg von der Materie überwältigt wurde, seine Verbindung mit der Seele und sein Aufstieg für ihn selbst die Erlösung bedeutet. Von einer eigentlichen Epiphanie kann daher keine Rede sein. Denn er kann ja seine Göttlichkeit nur bei seinem Aufstieg offenbaren, die Katastrophe des Kosmos tritt in diesem Augenblick ein. „Am Tage da das Licht emporsteigt, wird die Finsternis an ihren Ort zurückkehren“ (Mandäische Liturgien 97 Lidzb.). Die Frage nach dem Einfluß auf das Urchristentum dürfte trotz Bultmann[17] negativ zu beantworten sein[18].

---

[16] F. W. Maier, Art. Mandäer, in: LThK 6, 1934, 842 ff.

[17] Bultmann, in ZNTW 24, 1925, 100 ff. A. Frh. v. Gall, Βασιλεία τοῦ θεοῦ. 1926, 161 f.

[18] I. Scheftelowitz, Die mandäische Religion und das Judentum, in: Monatsschr. f. Gesch. u. Wiss. d. Judentums 73, 1929, 211 ff. J. Schmid, Der gegenwärtige Stand der Mandäerfrage, in: BZ 20, 1932, 121 ff; 247 ff.

VI. Der Orient

1) Ägypten

Eine besondere Bedeutung erlangte die *Epiphanie in Ägypten,* wo sie eng mit dem Gestirnglauben verbunden ist. Denn kein Gott genießt dort größeres Ansehen als die segenspendende und zugleich furchterregende Sonne, deren Aufgang und Erscheinen oft genug geschildert wird [1]. Auf zwei Vignetten des Neuen Reiches sehen wir, wie die mit einem Falken vereinte Sonnenscheibe bei ihrem Lauf von Ost nach West von Göttern, Menschen und Pavianen verehrt und angebetet wird [2]. Doch handelt es sich hierbei um eine Epiphanie, die zwar ein erhabenes Schauspiel darbietet, der aber durch ihre regelmäßige Wiederkehr ein eigentliches Überraschungsmoment fehlt. Hierher gehören auch die zahlreichen Erscheinungen einzelner Götter, die mehr oder minder mit der Sonne identifiziert wurden. Man verehrt den Re, wenn er im östlichen Horizont des Himmels aufgeht [3], preist Amon, der aus dem Gotteslande kommt, oder Horus, der aus dem nubischen Matoilande herabsteigt [4]. Insbesondere stellen die zahlreichen lebenden Tiere göttliche Epiphanien dar, allen voran der heilige Stier und die heilige Kuh, die von den Gläubigen in Kreisform umstanden werden [5], oder die, wie jener in einem Grabe dargestellte Hathorkopf, aus einem Büschel blühender Papyrusstauden herausragen [6]. In ähnlicher Weise ereignen sich bei den Vegetationsgottheiten mit ihrem Wechsel von Blühen und Vergehen, Leben und Sterben Epiphanien wie bei dem ithyphallischen Gott Min oder dem späteren Totengott Osiris, der wie Re auf dem Throne seines Vaters Geb erschienen ist [7]. Zu ähnlichen Vorstellungen mag ebenfalls das Steigen und Fallen des Nils Anlaß gegeben haben [8]. Der verklärte Tote steigt auf der Ostseite des Himmels als Stern auf und vollendet in Gemeinschaft mit Orion

---

[1] Erman, Literatur 184; 358; 360.

[2] Frankfort 159 und Abb. 36 f.

[3] Erman, Literatur 184.

[4] Erman aO. 183 f; 353.

[5] L. Malten, in: Jahrb. d. Dtsch. Arch. Inst. 43, 1928, 90 ff. Frankfort 156 und Abb. 34. W. Pax, in: Wörter und Sachen 18, 1937, 41 f.

[6] Frankfort 171 und Abb. 39.

[7] Kees 28. C. J. Bleeker, Die Geburt eines Gottes. Eine Studie über den ägyptischen Gott Min und sein Fest. Leiden 1955 (im Erscheinen).

[8] Frankfort 190 ff.

oder dem Hundsstern Sothis seine Bahn[9]; bisweilen erscheint er an der Barke oder schreitet als zauberreicher Gott, mit jeder Geisteskraft versehen, „auf den schönen Wegen des Westens“, wie überhaupt das „Herausgehen an den Tag“ das Leitmotiv der ganzen Totenbuchliteratur ist[10].

Selbstverständlich steht die Epiphanie im Mittelpunkt zahlreicher Feste, die ihren Namen darnach tragen wie „das Fest des Erscheinens des Min, Osiris, Upuaut, des Siriusaufgangs“ usw.[11]. Bei den Osirisfeiern in Abydos heißt die Barke des Gottes “Er erscheint in Wahrheit“[12]. Daneben gab es die Vorstellung der unerwarteten Epiphanie: als der große Helfer gilt z. B. Amon, der das Rufen der Flehenden hört und augenblicklich von fern ihnen zu Hilfe eilt. Er ist der Herr der Tiefe und gegenwärtig auf dem Wasser, wenn man sich nach ihm sehnt[13].

Das erstmalige Auftreten einer Gottheit berichten die einzelnen Schöpfungs- und Kultlegenden. Atum ist als Benben (heiliger Stein) im Benbenhaus in Heliopolis, Re auf dem Hügel von Schmun aus dem Wasser, Amon als Re im Urwasser Nun erschienen[14]. Durch die enge Beziehung mit den Himmelserscheinungen sind Epiphanie und Lichtglanz von Anfang an wesensmäßig miteinander vereint, so daß Karnak, die Stadt des Amon, der ehrwürdige Hügel des Uranfangs, als die Lichtheimat auf Erden gilt[15].

Vor allem aber ist Epiphanie ein fester Terminus der höfischen Kultsprache geworden. Denn nach ägyptischer Auffassung wird der Pharao als inkarnierter Gott aufgefaßt, der seinen Ursprung rein physisch auf eine Gottheit zurückführen konnte[16]. Der Sicherung der theogonischen Grundlage diente ursprünglich die Institution des Gottesweibertums, bei der sich der Götterkönig in der Gestalt des irdischen Gatten in einer mystischen Ehe mit seiner Frau verband. Ein berühmtes Beispiel dieser Art zeigt eine Szene an der Wand des Tempels zu Der-el-Bahari, auf der die Königin die Epiphanie des sich ihr als Thutmosis I nahenden Amon-Re an seinem

[9] Erman, Religion 104. Frankfort 120.

[10] Kees 49; 51; 54 Anm. 240.

[11] Erman - Grapow 525.

[12] Kees 39 f. Frankfort 203.

[13] Kees 45. Erman, Literatur 382.

[14] Kees 1; 3 Anm. 4. Erman, Literatur 351; 356; 371.

[15] Kees 3.

[16] Frankfort 299. A. Bentzen, Skandinavische Literatur zum AT, in: Theol. Rundsch. 7, 1948/9, 319.

göttlichen Wohlgeruch erkennt[17]. In ähnlicher dramatischer Weise waren die Krönungsfeierlichkeiten ausgestaltet, zu denen wohl das große Prozessions- und Opferfest zu Ehren seines Vaters Min gehörte. „Glänzend wie die aufgehende Sonne“ begibt sich der Herrscher von seinem Palast „in der Sänfte zum Hause des Vaters Min, um seine Schönheit zu schauen“, wobei der „Vorlesepriester vor dem Könige bei seinem Erscheinen seinen Dienst versieht“, d. h. aus einem Buche vorliest. Auf einer Terrasse erwartet er dann den Gott Min, dessen Götterbild auf einer Bahre aus dem Allerheiligsten des Tempels zwanzig Priester ihm entgegenbringen. Dann lassen die Priester vier Gänse nach den vier Himmelsrichtungen fliegen, um den Göttern zu vermelden, daß der König sich die weiße und die rote Krone aufgesetzt habe als Horus, der Sohn der Isis und des Osiris. Nach einer Opferzeremonie hat der König somit die „Würde des Min“ empfangen[18]. Voll Stolz berichtet ein hoher Geistlicher aus der Zeit Thutmosis III, daß er vom König beauftragt wurde, sich aufzumachen, „um seinen Vater erscheinen zu lassen aus dem Hause des Min, Herrn von Achmim, an allen Festen von Achmim“[19]. Somit kann *hm,* das wörtlich „Körper, physische Erscheinung, Inkarnation“ bedeutet, allmählich den Sinn von „Majestät“ annehmen[20]; denn der König ist ja der als „Gott Erschienene“, die „Aufgehende Sonne“, der „schöne Horus am Sitze des Amon, der ihn aussendet“ oder der „auf dem Throne des Horus Erschienene“, der „in den Armen seines Vaters Osiris erschienene Horus“, der „Gott, der als erster in das Sein gekommen ist“, „die in Herrlichkeit erschienene Ka (Seele) des Re“ oder „der Werdende“ (Khepri)[21]. Sein Wesen ist wie das seines Vaters Re, der am Himmel aufgeht; seine Strahlen dringen auch in eine Höhle und kein Ort ermangelt seiner Schönheit[22]. Er ist der „mit Leben Beschenkte“; durch seine Lebenskraft und seinen Überfluß sorgt er für seine Getreuen; er läßt das Land mehr grünen als ein hoher Nil[23]. Seine erste Epiphanie wiederholt sich, so oft er sich dem Volke zeigt. Diese Vorstellungen

---

[17] Kees 40. Lohmeyer, Wohlgeruch 15. C. E. Sander-Hansen, Das Gottesweib des Amun, in: Det Kongelige Danske Videnskabernes Selskab. Hist.-filolog. Skrifter 1. Kopenhagen 1940, 17; 51.

[18] Erman - Ranke 71 f. Frankfort 188 ff.

[19] Kees 43.

[20] Frankfort 45. Erman - Grapow 3, 91.

[21] Erman, Literatur 106; 347 f. Frankfort 37; 46; 101; 106; 158.

[22] Erman, Literatur 348.

[23] Erman aO. 120; 320; 325.

haben im Neuen Reich ihren Niederschlag in dem sog. Epiphanie-Fenster[24] gefunden, das einige Meter über dem Boden sich am Palast befindet und zu dem man auf einigen Stufen über eine hinter ihm liegende Bühne gelangt. Wenn sich hier der König zeigt, so „erglänzt er oder kommt hervor aus einem Horizonte", empfängt die Gesandten fremder Länder, mustert Truppen oder Kriegsgefangene und verleiht Geschenke an seine Günstlinge, wie es z. B. ein Flachbild aus Tell-el-Amarna aus der 18. Dynastie unter Amenophis IV zeigt[25]. Wenn auf einem Relief im Tempelpalast von Medinet Habu unter Ramses III neben dem Fenster der Herrscher dargestellt ist, wie er seine Feinde erschlägt, ihnen seinen Fuß auf ihre Köpfe setzt und Gefangene gewaltsam herangetrieben werden, so ist dies als Wirkung der Epiphanie, als Zeichen der Kraft- und Machttaten des Herrschergottes aufzufassen[26]. Hierher ist auch der Empfang Jehus durch Isebel 2 Reg. 9, 30ff zu ziehen.

Als besonderes Merkmal der Epiphanie wird meist der göttliche Wohlgeruch hervorgehoben[27]. Dagegen fehlen die aus der Antike bekannten Epiphanie-Motive weitgehend, da die Epiphanie als Abbild der Himmelserscheinungen ihrer nicht in so einem starken Maße bedurfte. Dafür finden sich die gleichen Auswirkungen wie Freude, Staunen, Lachen, Belebung der Natur usw., ebenso auch ähnliche Vorbereitungsakte, zu denen vor allem die Anrufungen in ihrer mannigfachen Form zu zählen sind[28]. Aus dem Wesen der Epiphanie ergibt sich, daß für eine eschatologische Epiphanie, die das Ende der Zeiten herbeiführt, kein Raum vorhanden ist, da der Blick des Ägypters auf Vergangenheit und Gegenwart gerichtet ist, wie es plastisch die Pyramiden als Zeichen der Unveränderlichkeit der Welt zeigen[29].

Entsprechend der weiten Verbreitung des Epiphanie-Gedankens ist die *Terminologie* außerordentlich reichhaltig, wobei für alle Wörter der enge Zusammenhang mit der Sonnenbahn charakteristisch ist. *ḫʿj,* bereits in den Pyramidentexten belegt, betont den Aufgang, das erstmalige Erscheinen der Sonne, der Götter (als Schakal, Geier, Nil, großer Gott), auch bei Prozessionen, des Königs

[24] ssd. Vgl. Erman - Grapow 4, 301 in Texten neuägyptischen Sprachcharakters.
[25] Gressmann 25 Abb. 61 u. 72; 28 Abb. 80.
[26] Gressmann 61.
[27] Lohmeyer, Wohlgeruch 15.
[28] Erman, Literatur 347 ff.
[29] Frost 71 f.

bei seiner Thronbesteigung, beim Verlassen des Palastes, beim Erscheinen am Fenster. Das Wort nimmt dann die allgemeinere Bedeutung „sich dem Volke zeigen“ an, womit der Übergang zu einer gewissen Profanierung gegeben ist[30]. *wbn* (seit dem Mittleren Reich) heißt „aufgehen, erglänzen, erstrahlen, erscheinen“ und wird in ähnlicher Weise verwendet, kommt auch vom verklärten Toten vor. Der Gegensatz ist *htp* „untergehen“, das mit wbn eine feste kultische Formel *wbn htp* „Auszug einer Prozession und Rückkehr zum Tempel“ bildet[31]. *prj* „hinausgehen, hervorkommen“ ist ein altes Wort zur Bezeichnung der Geburt oder Erzeugung von Göttern und Königen. *ntr prj* als Beiwort von Ptolemäus V wird durch θεὸς ἐπιφανής wiedergegeben. Durch Analogie zu prj wird ebenfalls *prw* ausnahmsweise für die Epiphanie eines Gottes in der Prozession gebraucht, während sonst das Wort das „Hinausgehen“ im Sinne von „Anstieg, Aufstieg“ bedeutet[32]. *sh‘j* wird seit dem Neuen Reich im transitiven Sinne als t. t. für die Einsetzung von Königen durch Götter oder die göttlichen Eltern auf den Thron (so auch bei den Ptolemäern und Domitian), im intransitiven Sinne nur selten von Gestirnen gebraucht. *h‘w* ist das erste Aufgehen in der Urzeit von Gestirnen und Königen[33]. Allen diesen Worten eignet zugleich der Sinn des Glänzenden. Dazu kommen noch *psd* als Beiwort der Sonne und erst in griechischer Zeit der Gottheit, die aus dem Tempel oder aus einer Kapelle herausstrahlt, selten im Neuen Reich vom König ausgesagt, und *msh,* ebenfalls in griechischer Zeit meist als „lebendiger“ oder „funkelnder“ Glanz des Sonnengottes, Osiris, Hathor-Isis usw.[34]. Die beiden Seiten der Epiphanie, das Erscheinen und Verschwinden, spiegeln die Beiworte des Herrn des Himmels wieder, der als der „Sehende“ und der „Blinde“ bezeichnet wird, da seine Augen, nämlich Sonne und Mond, erblinden, wenn beide nicht sichtbar sind[35].

---

[30] Erman - Grapow 3, 239.
[31] Erman - Grapow 1, 292 f.
[32] Erman - Grapow 1, 526.
[33] Erman - Grapow 3, 241.
[34] Erman - Grapow 1, 557; 2, 147.
[35] H. Junker, Der sehende und blinde Gott, in: SBA phil.-hist. Kl. Heft 7, 1942.

2) Babylonien und Assyrien

Der Überblick über Ägypten hat bereits in den Himmelserscheinungen, besonders im Sonnenkult, und im Königtum die Kernpunkte altorientalischer Epiphanie-Vorstellungen hervortreten lassen und dabei zugleich den großen Unterschied zur griechisch-römischen Antike aufgewiesen, bei der ähnliche Anschauungen nur eine untergeordnete Rolle spielen. Doch wäre es falsch, den ganzen Orient als ein einheitliches Ganzes aufzufassen; vielmehr treten auch hier innerhalb der einzelnen Kulturbereiche bemerkenswerte Abweichungen zutage.

So scheinen am Anfang der sumerischen Hochkultur nicht die kosmischen Mächte, sondern die große Mutter Innin und der mit ihr eng verbundene, das zeugende und wieder vergehende Leben verkörpernde Gottmensch Tammuz zu stehen[36]. Dieser Glaube lebt weiter in der babylonisch-assyrischen Religion, die ihn zwar offiziell ablehnt, der er aber seine Züge in den Hauptgottheiten Schamasch, Marduk und Assur eingeprägt hat. Auf den Rollsiegeln der Akkad- und Hammurabi-Perioden findet sich z. B. öfters der Sonnengott Schamasch, wie er aus den Bergen, die rechts und links von ihm durch zwei Kegel angedeutet sind und die Unterwelt vorstellen sollen, heraufsteigt[37], ähnlich auf einem akkadischen Rollsiegel, auf dem nur der Oberkörper des sich aus den Bergen erhebenden Marduk sichtbar ist, dem an den Seiten verschiedene Götter bei seiner Wiederauferstehung behilflich sind[38]. Wie ein Vergleich mit ähnlichen antiken Vorstellungen nahe legt, wird man hierbei nur in seltenen Fällen von einer eigentlichen Epiphanie sprechen dürfen. Bei der Auswertung der bildlichen Darstellungen ist zudem große Vorsicht geboten, da sie schon frühzeitig schematisiert wurden und nichts anderes als Symbole des Kreislaufes von Leben und Tod darstellen[39]. Auch ist es bemerkenswert, daß unter den von Tallqvist zusammengestellten akkadischen Götterepitheta keines sich auf eine Epiphanie bezieht[40], wenn auch in den Hymnen wiederholt der Aufgang des Sonnen- und Mondgottes, über den sich

[36] Moortgat 79.
[37] Moortgat 63 f und Abb. 41.
[38] Moortgat 94 und Tf. 28 c.
[39] Moortgat 28; 35.
[40] Tallqvist, Akkadische Götterepitheta, in: Studia Orientalia 7, 1938.

alle Geschöpfe freuen und vor dem die Himmlischen sich neigen, sowie das aufflammende Himmelslicht der Ischtar gepriesen werden[41].

Ein weiterer Unterschied zeigt sich in der Auffassung des *Königtums.* Im Gegensatz zur sog. Uppsala-Schule, wie sie z. B. von I. Engnell vertreten wird[42], nach der die vorderasiatische Religion nach einem bestimmten Schema, „pattern", geprägt sei, für die neben einem Hochgott das sakrale Königtum charakteristisch sei, betont Frankfort mit Recht wieder stärker die Eigenständigkeit Ägyptens und Mesopotamiens. „Der Pharao ist ein inkarnierter Gott, der assyrische und babylonische sakrale König ein großer Mensch, ein Sterblicher, der von den Göttern erwählt wird, auf Erden ihr Regiment zu führen"[43]. Dieser Unterschied muß sich aber notwendigerweise auch in der Epiphanie-Vorstellung auswirken, da sie ja gerade weitgehendst vom Königtum getragen wird. Da der König nichts durch sich, sondern alles durch die Götter ist, wird er nur durch ihr Wohlwollen gehalten, bei dessen Verlust er sofort in seine menschliche Unzulänglichkeit zurücksinkt[44]. Aber dieses Wohlwollen bedarf äußerer Zeichen. Zunächst werden der tägliche Sonnenlauf und die regelmäßigen Bahnen von Mond und Sternen als Beweise der göttlichen Huld aufgefaßt, so daß es in einem Gebet heißen kann: „Schamasch, sei jeden Tag bei deinem Erscheinen und deinem Verschwinden meinen Vorzeichen günstig gewogen"[45]. Ferner gehört es aber geradezu zum Aufgabenbereich des Königs, auf alle göttlichen Zeichen zu achten, die ihm den besonderen Willen der Gottheit, vor allem bei schwerwiegenden und außergewöhnlichen Entscheidungen, künden; der König darf nichts ohne Befragung der Götter unternehmen. Hierher sind zu zählen die Beobachtungen der Himmelserscheinungen des Mondes, der Sonne und der Planeten, unter denen Venus, Jupiter, Mars, Saturn und Merkur hervorragen, wobei das Augenmerk natürlich auf Besonderheiten wie Verfinsterungen, Haloerscheinungen, Überschneidung der einzelnen Gestirne usw. gerichtet wird[46]. Ein gewisser Ischtar-schum-

[41] A. Ungnad, Die Religion der Babylonier und Assyrer, in: Religiöse Stimmen der Völker 3, 1921, 185; 189; 192; 200.

[42] Engnell 1943. Vgl. dazu H. Schrey, Die atl Forschung der sog. Uppsalaschule, in: Theol. Zeitschr. 7, 1951, 321 ff.

[43] Bentzen aO. 319. Frankfort 237.

[44] Labat 113 Anm. 6.

[45] Labat 112.

[46] Jastrow. 415 ff.

eresch bei Jastrow 2, 460 berichtet z. B. folgendes: „Ist der Mond am ersten Tag sichtbar, Ordnung, Wohlergehen im Lande. Ist der Tag anormal lang, lange Regierungsdauer. Ist der Mond bei seinem erstmaligen Erscheinen mit einer Mütze bedeckt, so wird der König Herrschaft erlangen". In ähnlicher Weise werden auch die Hydro- und Lekanomantie sowie die zahlreichen Tieromina gedeutet[47]. All diese Dinge werden als Kraft- und Machterweise, als Epiphanien der Gottheit aufgefaßt, die aber auch wie z. B. Enlil, Ningirsu oder Ischtar direkt in Träumen mit den Menschen zu verkehren pflegt[48]. Insbesondere aber war der König im Krieg auf die Hilfe der Götter angewiesen, die man, abgesehen von dem Wirken der Naturgewalten, in den an der Lanzenspitze angebrachten göttlichen Emblemen und vor allem im König selbst gegenwärtig dachte. Wie stark der Epiphanie-Glaube war, zeigen verschiedene Reliefs, auf denen der über dem König schwebende Gott in der gleichen Haltung wie dieser dargestellt ist: auf den bei Labat Abb. 17 und 18 wiedergegebenen Tafeln sehen wir, wie Assur und Assurnasirpal in der gleichen Weise den Bogen spannen oder wie sie nach dem Sieg den rechten Arm schlaff herunterhängen lassen. Auf einem Obelisk Tiglat-Pilesers (Labat Abb. 4) ist im oberen Feld eine mit zwei Händen versehene Sonnenscheibe dargestellt, von denen die eine einen Bogen hält, die andere dem König entgegengestreckt ist; man hat zweifellos mit Recht hierbei an einen Unterricht im Bogenschießen gedacht, wodurch die übernatürlichen Kräfte übertragen werden sollen[49].

Diese wenigen Beispiele werden schon zur Genüge gezeigt haben, daß man sich bei Betrachtung der Epiphanie nicht nur auf die äußerlichen Merkmale beschränken darf, sondern auch den inneren Gehalt erfassen muß, wenn man nicht zu falschen Schlußfolgerungen kommen will. In Ägypten war der König selbst Subjekt der Epiphanie, die gemäß der engen Verknüpfung mit der periodischen Wiederkehr der Himmelserscheinungen viel von ihrem eigentlichen Charakter, dem Überraschungsmoment, eingebüßt hat, an dessen Stelle das Moment der Größe und Erhabenheit getreten ist. Im assy-

---

[47] Jastrow. 2, 749 ff.

[48] Jastrow 1, 230; 254 f; 2, 157; 265; 960 Anm. 10. Labat 263. Frankfort 255. Scheftelowitz, Altpersische Religion 132 Anm. 7.

[49] Labat 92. Dazu L. Dürr, Zum altorientalischen Gedankenkreis „Der König als Meister im Bogenschießen von der Gottheit unterrichtet", in OLZ 1931, 697 ff.

risch-babylonischen Kulturkreis dagegen ist gerade das unerwartete, plötzlich eintretende Ereignis für die Epiphanie charakteristisch, womit zugleich aber auch ein Zurücktreten der persönlichen Erscheinungen gegeben ist. Da der König jedoch auch Repräsentant der Menschen den Göttern gegenüber ist, beziehen sich, im Gegensatz zur Antike, alle Epiphanien vorzugsweise auf ihn und nicht auf den einzelnen Bürger. Aus dieser Sachlage erklärt es sich, daß die Thronbesteigung nur unter dem Gesichtspunkt betrachtet wird, ob die Götter durch Zeichen mannigfacher Art dem neuen König gewogen sind oder nicht[50]. Daher spricht Assurnasirpal vom ersten Jahr seiner Regierung nicht etwa von einer „Erscheinung", sondern von der „Einsetzung auf den königlichen Thron durch Schamasch" [51]; sonst heißt es meist überhaupt nur: „Ich setze mich auf den Thron meines Vaters". Als Beiwort finden sich „Sohn, Freund, Geliebter des Gottes", aber niemals „Erschienener" [52]. Wenn Hammurabi in der Präambel zu seinem Gesetzbuch (5, 4—9) sich als „die Sonne Babylons" bezeichnet, „die über dem Lande der Sumerer und Akkader das Licht aufgehen läßt" oder Amar-Sin sich den wahren Gott, die Sonne seines Landes, nennt, so handelt es sich nur um einen metaphorischen Ausdruck, dem kein eigentlicher religiöser Sinngehalt innewohnt[53]. Auch in der „Heiligen Hochzeit", die bei der großen Götterprozession am babylonischen Neujahrsfest zur Förderung von Wachstum und Gedeihen stattfand, ist eine Epiphanie nicht greifbar. Denn im Gegensatz zu Ägypten, wo der Gott die Rolle des Königs übernimmt, tritt hier der König an die Stelle des Gottes, wobei die Braut oft den aktiven Partner darstellt[54]. Eschatologische Epiphanien sind ebenfalls nicht deutlich, wie überhaupt in Babylonien, ähnlich auch in den Texten von Ras Schamra, nur wenige Spuren eschatologischen Denkens sich finden[55].

Diese kurze Übersicht sollte nur einige Hauptgesichtspunkte herausarbeiten, die der altorientalischen Epiphanie in besonderer Weise eigentümlich sind. Ein endgültiges Urteil wird man erst fällen können, wenn es auch auf diesem schwierigen Gebiete gelingen

[50] Labat 81 ff.

[51] Labat aO.

[52] Labat 113 f.

[53] Frankfort 307.

[54] Frankfort 296 f. E. Douglas Van Buren, The sacred marriage in Early times in Mesopotamia, in: Orientalia 13, 1944, 1 ff.

[55] Frost 73 f.

sollte, eine historische Entwicklung des Epiphanie-Gedankens aufzuzeigen. So müßten für Ägypten erst einmal die von Sethe gesammelten Pyramidentexte religionswissenschaftlich voll ausgewertet und für Mesopotamien die einzelnen religiösen Schichten sauber voneinander geschieden werden, wozu die Arbeiten von Moortgat und Frankfort einen verheißungsvollen Anfang bilden.

VII. DAS ALTE TESTAMENT

1) Begriffliches

Sprachlich wird die Epiphanie durch die Verben עָבַר נִרְאָה נִגְלָה ausgedrückt, denen vom Menschen aus gesehen חָזָה יָרֵא רָאָה entsprechen. Dabei ist der Versuch Baudissins [1], רָאָה und חָזָה in der Weise voneinander zu scheiden, daß ersteres der wirklichen, letzteres der mystischen Gottschau vorbehalten bleibt, nach den Ausführungen Nötschers als gescheitert anzusehen [2]. Daneben können selbstverständlich alle anderen Ausdrücke der Bewegung, soweit sie ein Ankommen, Auftreten, Erscheinen oder Aufleuchten bezeichnen, verwendet werden, ohne daß sie deswegen einen eigenen Spezialsinn annehmen müßten. Man darf auch im Alten Testament, wie wir es bereits in der Antike gesehen haben, ein Wort nicht vorschnell einer einzigen Sondersprache zuordnen wollen, da die Grenzen noch überaus fließend sind und mannigfache Übergänge zulassen. קום z. B. kann in der Sprache der Soldaten das Erheben des Kriegers zum Kampf, des Gerichtes das Auftreten des Anwalts, des Kultes die Erscheinung Gottes bezeichnen [3]. Überhaupt ist die Terminologie nicht eindeutig, so daß auch im Alten Testament die Grenzen zwischen Epiphanie und Vision schwer zu ziehen sind, zumal in der eschatologischen Epiphanie sich gegenseitige enge Berührungspunkte ergeben. In letzterem Falle kommt es nur darauf an, daß der Prophet das Kommen des Messias als eine Epiphanie sich vorstellt [4].

In der Reihe der von uns angeführten Wendungen fällt abgesehen von כָּבוֹד und יוֹם יהוה,, über die wir später handeln werden, das Fehlen eines Substantivums als ausgesprochener Terminus technicus auf. חָזוֹן wird meist in Verbindung oben angeführter Verben verwendet (Jes 1, 1; Ez 12, 27; Da 8, 15), חָזוּת kommt 2 Chr 9, 29; Jes 21. 2; 29, 11 vor, מַרְאָה, חִזָּיוֹן beziehen sich auf Traumgesichte und Visionen [5]. Es ist daher von vornherein wenig

---

[1] W. W. v. Baudissin, Gott schauen, in: ARW 18, 1915, 212 f.
[2] Nötscher, Angesicht Gottes 160 f.
[3] N. Peters, Job, in: Exeget. Hdb. z. AT 21. 1928, 215.
[4] Stein 245. Michaeli 63 ff.
[5] Mandelkern s. v.

wahrscheinlich, mit Weiser[6] הֲלִיכוֹתֶיךָ für einen derartigen Begriff zu halten, zumal das dazugehörige Verbum הָלַךְ in diesem Sinne vollkommen zurücktritt. Ps 68, 25: „Man schaut deinen Einzug, o Gott, den Einzug meines Gottes, meines Königs, ins Heiligtum“ (Nötscher) ist der Festzug zum Tempel als Abbild des Zuges Gottes von Sinai zum Sion gemeint (LXX: πορεῖαι„ V und Psalt. Nov.: ingressus); Hab 3, 6 werden die Gotteserscheinungen, die in Form von Erdbeben erfolgen, die „uralten Pfade“ (הֲלִיכוֹת עוֹלָם, LXX: πορεῖαι, V und Psalt. Nov.: ingressus) genannt. Aus diesen Stellen kann man kein spezifisches Kultwort ableiten. Dies aber wird kein Zufall sein. Gerade bei Dingen, an denen man selbst beteiligt ist und die man innerlich miterlebt, macht sich leicht eine Flucht vor dem Abstrakten und ein Streben nach Anschaulichkeit geltend, dem die verbale Form viel eher entspricht als die nominale, wie ein Blick in primitive Sprachen, aber auch in unsere modernen Mundarten zur Genüge zeigt[7]. Ein substantivisches „Erscheinung“ würde bereits einen Abstand des Sprechers von seiner Erzählung und nachträgliche Reflexion bedeuten. Wir scheinen hiermit zugleich an ein *grundlegendes Gesetz jeder echten Epiphanie-Schilderung* zu rühren. Das späte Auftauchen von ἐπιφάνεια in der Antike mag hierin ebenso seinen Grund haben wie verschiedene sprachliche Beobachtungen im Neuen Testament, worauf wir noch zurückkommen werden.

2) Die Arten der Epiphanie

Man kann die Epiphanien nach zwei Prinzipien einteilen, die einander nicht ausschließen, sondern sich überschneiden: zunächst nach den *Trägern* der Handlung, wobei infolge der starken Betonung des Monotheismus die Theophanie im Vordergrund steht, während Angelophanien nicht nur der Zahl, sondern auch der Bedeutung nach zurücktreten, da sie nur im Auftrage Gottes erfolgen. Ferner sind die atl Epiphanien im Gegensatz zu mannigfachen Erscheinungen im Heidentum als geschichtliche zu bezeichnen, wobei wir unter Geschichte ein einmaliges unwiederholbares Ereignis verstehen. Damit stehen sie in der Zeit und müssen sich in den einzelnen *Zeitstufen* der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft auswir-

[6] A. Weiser, Psalm 77. Ein Beitrag zur Frage nach dem Verhältnis von Kult und Heilsgeschichte, in: Theol. Lz. 72, 1947, 134 ff; 137 Anm. 4. Ders., in: Festschr. Bertholet 518 Anm. 3.

[7] Havers, Hdb. 146 f.

ken, so daß wir historische und eschatologische Epiphanien unterscheiden können. Wir rühren damit zugleich an einen Wesensunterschied semitischen und griechischen Denkens: in der Antike steht der Raum und somit die Schau im Mittelpunkt, bei den Hebräern die Zeit als etwas Dynamisches und Motorisches, das man weniger sieht als hört; auf der einen Seite sucht man die Dinge, auf der anderen die Ereignisse zu erfassen[8].

Die *historische Epiphanie* kann vergangen oder gegenwärtig sein. Erstere hat im Alten Testament eine besondere Bedeutung erlangt, was ebenfalls mit der Zeitauffassung, die an sich nur die beiden Aspekte „Vollbracht" und „Unvollbracht" kennt, zusammenhängt. Die zahlreichen Epiphanien der Erzväter und vor allem das Erlebnis der Sinai-Epiphanie werden in der Erinnerung wachgehalten und dienen zur Erhaltung und Weckung des Glaubens. Aber auch andere Ereignisse der Vorzeit waren später noch durchaus lebendig: Jes 63, 9 z. B. wird indirekt auf die Epiphanie Gottes beim Wüstenzug, Ez 20, 5 auf die Epiphanie am Horeb angespielt. Für die Gegenwart ist die Epiphanie ebenfalls grundsätzlich zu bejahen[9]. Die Berufungsvisionen der Propheten sind nur von dieser Sicht aus verständlich. Wenn wir so spärliche Nachrichten darüber haben, so liegt dies zunächst an den vorliegenden Quellen, die uns kaum Erlebnisberichte übermittelt haben, wobei ein Vergleich mit dem Hellenismus, in dem man aus Liebhaberei derartiges sammelte, eindeutig für die Wirklichkeit der atl Epiphanie spricht. Ferner ist zu beachten, daß allmählich Epiphanien immer seltener werden, nachdem der Grund für die Heilsgeschichte von Gott gelegt worden war.

Als etwas Neues und Selbständiges ragt im Alten Testament die *eschatologische Epiphanie* hervor, die, wie z. B. Exod 3 zeigt, wo in der Epiphanie im brennenden Dornbusch bereits auf die Zukunft verwiesen wird, von Anfang an vorhanden war und nicht etwa erst das Ergebnis einer Entwicklung ist, die auf dem Gegensatz zwischen Ideal und Wirklichkeit aufbaute. Ihre Ausbildung erfuhr sie allerdings erst bei den Propheten, weswegen sie auch „prophetische" Epiphanie genannt wird[10]. Ihren klassischen Ausdruck hat sie im „Tage Jahves" (Am 5, 18ff) gefunden.

---

[8] Roman 118 ff.

[9] Hempel 96 gegen J. Hänel, Das Erkennen Gottes bei den Schriftpropheten. 1923, 16 f.

[10] Stein 168 ff.

Besonders charakteristisch ist bei ihr die *enge Verbindung* der einzelnen Zeitstufen, indem Gegenwart, irdische Zukunftshoffnung und Endzeit unmittelbar ineinander übergehen, obwohl sie an sich Gegensätze sind, da die einen im Flusse der Geschichte stehen, während das andere sich von der Geschichte löst und eine absolute Form annimmt[11]. Ausgesprochene eschatologische Epiphanien sind selten, vgl *Jes 2, 10ff:* „Verkriech dich im Felsen, verbirg dich im Staub vor dem Schrecken Jahves und seiner erhabenen Majestät, wenn er sich erhebt, die Erde zu schrecken. Gebeugt wird der Hochmut der Menschen und erniedrigt die Hoffart der Männer. Jahve allein ist erhaben an jenem Tage" (Ziegler). Sonst herrscht der *Mischtypus* vor, wobei nach den Untersuchungen von Frost, die noch der näheren Prüfung bedürfen, bei Amos und Jesaias die historischen Schilderungen in prophetischer Schau der sichtbare und unmißverständliche Ausdruck für das Endgericht sind, während sie sonst nur als Anzeichen der zukünftigen Endzeit zu werten sind. Im Hinblick auf unser ἐπιφάνεια-Problem seien einige Belege angeführt. *Jes 6, 6ff:* Strafgericht und Aufbau des messianischen Weltreiches werden angekündigt und Jesaias sieht selbst die Herrlichkeit Gottes, die einst die ganze Welt erfüllen soll[12]. *Jes 4, 4:* „Wenn der Herr den Schmutz der Töchter Sions abgewaschen und die Blutschuld Jerusalems aus dessen Mitte weggespült hat durch den Geist des Gerichtes und den Geist der Läuterung, dann wird der Herr neu schaffen über die ganze Stätte des Berges Sion und (sein) über alle seine Versammlungen als Wolke bei Tag und als Rauch, Glanz und Feuerflamme bei Nacht". Die Gottesgegenwart im neuen Sion wird mit den Farben des Wüstenzuges, bei dem Wolken- und Feuersäule das Volk begleiteten, ausgemalt. Wir lesen mit M בָּרָא , das, wie Herntrich 71 mit Recht betont, durch seine betonte Anfangsstellung an Gen 1, 1 erinnert und die Heilszeit einer neuen Schöpfung gleichsetzt. *Jes 24, 23:* „Da wird der Mond erröten und die Sonne erbleichen, denn König ist Jahve der Heerscharen auf dem Berge Sion und in Jerusalem. Vor seinen Ältesten (erstrahlt er) in Herrlichkeit" (Ziegler). Da ausdrücklich V 21 die „Heimsuchung Gottes" (פָּקַד) erwähnt wird, ist an einer persönlichen Gegenwart nicht zu zweifeln; im „Erröten und Erbleichen" nur einen Hinweis auf die alles überstrahlende Herrlichkeit Jahves

---

[11] Frost 70 ff.
[12] Stein 183 ff.

zu sehen, vor der alle anderen zurücktreten und erlöschen müssen (Ziegler z. St.), dürfte zu schwach sein. Ansprechend sieht Ehrlich[13] darin einen wirkungsvollen Ausdruck des Überraschungsmomentes über die großartige Theophanie, das durch die Anfangsstellung in V. 23 noch besonders unterstrichen wird. Die Erwähnung der Ältesten verknüpft unsere Stelle mit der Epiphanie auf dem Horeb (Exod 24, 9ff), nur mit dem Unterschied, daß sie hier endzeitlich ausgerichtet ist[14]. *Jes 30, 27ff* schildert die Epiphanie Jahves zum Gericht über Assur in den Farben der Befreiung aus Ägypten, das aber wegen der Erwähnung der „Völker" in V. 28 mit Stein 200f eschatologisch zu fassen ist: „Siehe, Jahves Name kommt von ferne. Es lodert sein Zorn, mächtig steigt auf sein Rauch. Seine Lippen sind voll Groll, seine Zunge ist wie fressendes Feuer. Sein Odem ist wie ein reißender Strom ...... Jahve läßt seine machtvolle Stimme erschallen und das Niederfahren seines Armes sehen mit tobendem Zorn und verzehrender Feuerflamme unter Sturm, Gewitter und Hagelstein" (Ziegler)[15]. *Jes 40, 3ff* ist die Frohbotschaft von der Heimkehr aus dem Exil. Wie beim Auszug aus Ägypten zieht Jahve auf einer Prozessionsstraße durch die Wüste nach dem Sion. „Offenbar wird die Herrlichkeit Gottes und alles Fleisch soll zumal sie schauen" (Ziegler). Als gegenwärtig sieht der Prophet den Herrn bereits ankommen. Bemerkenswert ist, daß die Art der Epiphanie nicht erwähnt wird. Durch die Anspielung auf den Wüstenzug dürfte vielleicht an die Offenbarung in der Wolken- und Feuersäule gedacht sein, was aber nicht unbedingt notwendig ist[16]. König und Morgenstern bezweifeln es, während Volz „an eine ungeheure, die Welt überstrahlende Theophanie Jahves" glaubt[17]. *Jes 60, 1ff* wird auf die künftige Herrlichkeit Jahves angespielt: „Auf, werde Licht, denn es kommt dein Licht, und die Herrlichkeit Jahves erstrahlt über dir. Denn siehe, Finsternis bedeckt die Erde und Wolkendunkel die Völker, doch über dir erstrahlt Jahve und seine Herrlichkeit erstrahlt über dir" (Ziegler). *Jes 59, 19ff:* Bei Besiegung der Feinde und der Erlösung Israels „fürchten die vom Untergang den Namen Jahves und die vom Aufgang der Sonne seine Herrlichkeit. Denn er kommt wie ein eingeengter Strom ...."

---

[13] Ehrlich, Randglossen zur hebräischen Bibel. 1908/14. 4, 87.
[14] Stein 217.
[15] Boman 88, der sem mit „Erscheinung" wiedergibt.
[16] Feldmann, Ziegler z. St. Stein 224.
[17] König, Jesajas 352. Morgenstern. Jesajas 46 Anm. 1. Volz, Jesaja 2, 4.

(Ziegler). Die Epiphanie ist hier neben dem Auftreten Jahves als Krieger (V. 16 f) durch den Terminus יֵרָא gesichert. *Jes 66, 15ff* kommt Jahve zum Gericht mit Feuer und Schwert, um alle Herrlichkeit schauen zu lassen. Auch hier dürfte an eine wirkliche Epiphanie gedacht sein, zumal V 5ff die plötzliche und unerwartete Ankunft besonders hervorgehoben ist. In einer gewaltigen Vision werden die Erscheinungen beim Gericht Hab 3, 3ff gesehen, bei denen der ganze Kosmos in Aufruhr gerät. Der Einfluß der Sinaitheophanie ist nicht zu verkennen. Hier sind auch die sog. eschatologischen Psalmen einzuordnen, die weitgehendst von Deuterojesajas beeinflußt sind und über die wir weiter unten noch handeln werden.

Aus dieser kurzen Übersicht *ergibt sich,* daß die eschatologische Epiphanie eine Eigentümlichkeit der Propheten ist. Sie steht aber nicht isoliert, sondern ihre Wurzeln reichen in die älteste Zeit zurück; sie entwickelt sich organisch aus den übrigen Zeitstufen und ist bedingt durch die Seltenheit gegenwärtiger Epiphanien. Während sie bei Jesaias I wohl vorhanden ist, aber noch im Hintergrunde bleibt, tritt sie bei Deutero- und Tritojesaias immer stärker hervor. Auch in der Ausmalung machen sich allmählich Unterschiede bemerkbar. Anfangs sind die Farben den vergangenen Epiphanien entlehnt. Dies bleibt auch später, wird sogar bisweilen verstärkt. Doch tritt vom Exil an vor allem der *Lichtcharakter* Jahves hervor, der eine Zentralstellung einnimmt. Die Epiphanien nehmen ferner stets Bezug auf den Bund und sind in dieser Hinsicht heilsgeschichtlich, weiten sich von einer nationalen zu einer universalen Einstellung aus. Ein eigentlicher Terminus technicus fehlt. Am häufigsten findet sich das Wort כָּבוֹד, ohne deswegen ein feststehender Begriff zu werden. Man kann nur soviel sagen, daß es in enger Beziehung zur Epiphanie steht und bei seinem Vorkommen an die Möglichkeit einer Epiphanie gedacht werden kann, die aber durch weitere Indizien verstärkt werden muß [18].

3) Die Wesensmerkmale

Bei der näheren Charakterisierung der atl Epiphanie legen wir ein anderes Einteilungsschema zu Grunde. Während wir in der Antike die Epiphanie sozusagen in einem Längsschnitt durch die

[18] Stein 264.

verschiedenen Zeitepochen verfolgt haben, versuchen wir im Alten Testament durch einen Querschnitt ihr eigentliches Wesen zu erfassen. Dieses Prinzip ist zunächst durch den Stoff und den augenblicklichen Stand der Forschung bedingt, da der Artikel von Pfister über die antike Epiphanie weitgehendst phänomenologisch aufgebaut, andererseits die historische Entwicklung im Alten Testament bereits von Eichrodt u. a. dargestellt ist und außerdem durch ihre Einheitlichkeit keine besonderen Ergebnisse zeitigen würde. Darüber hinaus erscheint uns aber aus methodischen Gründen eine solche Betrachtungsweise geboten, da nur auf diese Weise die Eigenheiten des jeweiligen Kulturkreises zutage treten, die man sonst aus dem begreiflichen Streben nach Aufsuchen von Vergleichspunkten leicht übersehen kann, wie es zahlreiche religionswissenschaftliche Arbeiten zur Genüge beweisen.

a) Die Eigenständigkeit gegenüber dem Alten Orient

Die atl Theologie hat im Laufe der Zeit immer stärker ihr Augenmerk auf die Eigenständigkeit Israels gelenkt und die unterscheidenden Merkmale zur altorientalischen Umwelt herauszuarbeiten versucht. Gerade die Epiphanie-Vorstellungen beweisen in besonderem Maße die Richtigkeit eines solchen Vorgehens.

Im *Gegensatz zum Alten Orient,* in dem der Gestirnglaube im Mittelpunkt steht, spielen Sonne, Mond und Sterne überhaupt keine Rolle, wie auch Fruchtbarkeitsriten aller Art fehlen[19]. Als besonders auffällig sieht Eichrodt 2, 5 „angesichts des konkreten Realismus, der die israelitischen Vorstellungen von Gottes Erscheinen in der Natur kennzeichnet“, das Fehlen jeglichen Tierkultes an, der gerade im benachbarten Ägypten eine so große Bedeutung erlangt hat. Wenn man auch verschiedentlich Anstrengungen zu seinem Nachweis unternommen hat, so müssen doch alle Versuche als gescheitert angesehen werden, worüber gut Eichrodt aO. orientiert. Insbesondere fällt ferner die Bedeutungslosigkeit des Königtums auf, um das sich in Ägypten und Mesopotamien die Epiphanie gerade konzentriert; zwar hat Engnell versucht, sein cultic pattern auch auf das Alte Testament auszudehnen und ein sakrales Königtum in den sog. Jahvefesten zu finden, wobei der König als Vertreter Gottes die Sünde des ganzen Volkes sühnt und als Vertreter

[19] Eichrodt 2, 1 ff.

der Menschen durch Fürbitte, Leiden und Tod Gottes Segen herbeiführt. Die Eingangsformel לְדָוִד zahlreicher Psalmen soll nicht die Verfasserschaft des David bezeichnen, sondern ein Hinweis auf die kultische Verwendung innerhalb des Königrituals sein. Abgesehen von methodischen Bedenken, die sich auf die Vernachlässigung der historischen Betrachtungsweise beziehen und bereits von Schrey[20] zur Genüge hervorgehoben worden sind, vermißt Noth mit Recht im vorköniglichen Israel einen „Träger einer etwa möglichen Gott-König-Ideologie“[21]. Zudem ist die objektiv feststellbare Beziehungslosigkeit des Königs zur Epiphanie ein besonderes Kennzeichen des Alten Testamentes. Während im Alten Orient ferner zum größten Teil die regelmäßige Wiederkehr oder das wenigstens vorauszusehende Eintreffen einzelner Naturvorgänge und der damit verbundenen Gotteserscheinungen ein Merkmal der Epiphanie ist und ihr eventuelles Ausbleiben als Unglück gewertet wird, ist für Israel das plötzlich und unerwartet hereinbrechende Gewitter mit seinen Blitzen, Donner, Sturm und dunklen Wolken zu allen Zeiten der eigentliche Typus der Epiphanie gewesen[22], wobei man auf die Kontroverse, ob es sich um Gewitter oder um vulkanische Eruptionen handelt, nicht näher eingehen braucht, da beide Fälle den gleichen unheimlichen Charakter tragen[23]. Man hat zwar Parallelen aus dem Gilgames-Epos und aus den Hymnen auf Adad angeführt, nach denen Adad in der schwarzen am Horizont aufsteigenden Wolke donnert, im Wirbelsturm redet und durch sein Toben alles in Finsternis verwandelt[24]; doch sind dies Einzelzüge, die sich ebenso in anderen Kulturkreisen finden. Das Einmalige und Besondere im Alten Testament ist die Geschlossenheit, mit der in diesen Vorgängen die Gottheit geschaut wird.

b) Der Überraschungs- und Zwangscharakter

Nirgends kann besser die Wucht der göttlichen Majestät und der Einbruch Gottes in unsere Welt dargestellt werden als im Gewitter,

---

[20] Schrey aO. 321 ff.

[21] M. Noth, Gott, König, Volk im AT, in: Zeitschr. f. Theol. u. Kirche 47, 1950, 1 ff.

[22] Die Arbeit von S. Grill, Gewittertheophanien² (Wien 1943) dürfte wegen ihres unwissenschaftlichen Charakters außer Betracht bleiben. Vgl. A. Wendel, in: Theol. Lz. 1932, 170; 288.

[23] J. L. McKenzie, God and Nature in the AT, in: The Catholic Biblical Quarterly 14, 1952, 35 ff.

[24] Nachweise bei McKenzie 37 Anm. 45.

das zugleich in seinem *Überraschungsmoment* eines der wichtigsten Elemente echter Epiphanie enthüllt, dessen sich das Alte Testament stets bewußt geblieben ist. Auch die Elias-Epiphanie (3 Kg 19, 11ff), die scheinbar aus dem Rahmen herausfällt, indem Jahve nicht im Sturmwind, nicht im Erdbeben und nicht im Feuer, sondern im sanften Säuseln des Windes zu spüren ist, hat trotz ihrer späteren, schon stark vergeistigten Entwicklungsform dieses Grundelement des Ungewöhnlichen und Andersseins nicht nur bewahrt, sondern in besonderer Weise ausgestaltet, und es ist bemerkenswert, daß gerade diese Szene keine Anknüpfungspunkte im Alten Orient finden kann.

Verbunden mit dem Überraschungsmoment ist ein gewisser *Zwangscharakter.* Wie man einem Gewitter hilflos ausgesetzt ist und sich ihm nicht entziehen kann, so ist es überall, wo Gott erscheint[25]. Wie schon Moses (Exod 4, 10) vergebens sich zu weigern sucht, so ist es im erhöhten Maße bei den Propheten der Fall. Sie werden von Gott ergriffen (Jes 8, 11; Jer 20, 7), überwältigt (Jer 20, 7), ja sogar verführt wie ein Mädchen vom Mann (Jer 20, 7), von seiner Hand werden sie gezwungen (Jer 15, 17), die Hand Gottes kommt über sie (Elias: 3 Kg 18, 46; Elisäus: 4 Kg 3, 15; Ez 1, 3; 3, 22), ja fällt auf sie (Ez 8, 1). Amos wird von der Herde weggenommen (Am 7, 15). Diese Gewalt, der sie sich bei ihrer Berufung beugen müssen (Jes 6, 1ff; Jer 1, 1ff; Am 7, 15), lastet ihr ganzes Leben lang auf ihnen. Das erschütterndste Beispiel bietet Jeremias mit seiner Klage, nicht mehr im Kreise der Fröhlichen sitzen zu dürfen, sondern einsam zu sein von Jahves Hand gezwungen (15, 17), oder mit seinem im Affekt herausgeschleuderten Ruf: „Du hast mich betört", dem in affektischer Abundanz ein „du hast mich gefaßt und bewältigt" folgt (20, 7), Nachwirkungen der Berufungsepiphanie. Man kann dem Zwange nicht entgehen. Jeremias (20, 7) und Ezechiel (3, 18; 33, 17ff) müssen das Nutzlose ihres Beginnens mehr oder minder schmerzlich einsehen.

c) Der Geschichtscharakter

Als geschichtliche Ereignisse lassen sich die Epiphanien insbesondere genau *nach Ort und Zeit fixieren.* „Im Todesjahr des Königs Uzzia" sah z. B. Jesaias 6, 1 den Herrn, am Sinai fand die gewaltige

[25] Hempel 95 ff.

Gewitter-Epiphanie statt. Aber diese Angaben sind stets einmalig, sie wiederholen sich niemals in der gleichen Weise. Es gibt keinen Kreislauf in Zeit und Raum. Gott greift ein, wann und wo Er will und dies nur bei außergewöhnlichen Anlässen, die für die Heilsgeschichte, nicht für das persönliche Wohl des Einzelnen von Bedeutung sind[26]. Im „Zelt der Offenbarung" ist Gott auch nicht etwa ständig gegenwärtig, sondern die „Wolkensäule senkte sich herab und nahm ihren Stand an der Tür des Zeltes ein" (Exod 33, 7)[27]. Wenn die Epiphanien allmählich immer seltener werden, so hängt dies einfach mit der Tatsache zusammen, daß die Grundlegung der Heilsgeschichte beendet war, und es spricht für den geschichtlichen Charakter, daß trotz Ausbleibens von gegenwärtigen Epiphanien die „zukünftige" Epiphanie ebenfalls nur heilsgeschichtlich, d. h. eschatologisch gesehen wird.

Der geschichtliche Charakter ergibt sich ferner aus einer Reihe von Einzelbeobachtungen, die z. T. schon von Köhler[28] zusammengestellt worden sind. Als wichtigstes ist das Fehlen einer bestimmten Darstellungsform zu beachten. Jede Epiphanie ist irgendwie anders. Es fehlen daher die in der Antike so beliebten *Epiphaniemotive,* unter denen nur die Gewittererscheinung eine Ausnahme macht. Doch auch sie fällt aus dem Rahmen heraus. Denn sie kennt nicht die für derartige Motive typische Anpassungsfähigkeit an den Stoff und die Vorliebe für Wucherungen. Sie zeichnet sich vielmehr durch eine gewisse Starrheit aus, scheint bisweilen den Gedankenzusammenhang zu sprengen und macht überhaupt einen unorganischen Eindruck (Ps 18; 68); sie hält sich im allgemeinen an das Urbild und kann bisweilen mit ähnlichen Vorgängen der Vergangenheit vermengt werden (Ps 77). Hierher gehört die von Weiser beobachtete Tatsache, daß sie ihre naturhaft-sinnlichen Züge selbst in Zeiten zunehmender Vergeistigung nicht verliert[29]. Erst in der Apokalyptik werden die Epiphanien in neuen großartigen Bildern geschaut.

In diesem Zusammenhange ist die von Eising vorgenommene Trennung der Epiphanie-Berichte in *Er- und Ich-Stil* wichtig[30]. Nur in letzterem nimmt die Epiphanie einen breiten Raum ein,

---

[26] Moering 15. P. van den Broeck, De theophaniis sub Veteri Testamento. Löwen 1851.
[27] Eichrodt 1, 48 f.
[28] Köhler 96.
[29] Weiser, in: Festschr. Bertholet 514 Anm. 1.
[30] Eising, Gottesoffenbarung 62 ff.

ohne sich aber jemals dabei fremder Mittel zu bedienen. Dabei gibt es einzelne Abstufungen. Jes 6, ff gehen Epiphanie und Gotteswort so stark ineinander über, daß es dem Propheten selbst nicht klar ist, ob eine visio oder auditio vorliegt. Bei Ez 1, 1ff dagegen sind beide völlig getrennt, aber nicht etwa deswegen, weil die Epiphanie als „Motiv" Selbstzweck wäre, sondern weil sie „eine Vorstellung von dem in der Offenbarung des Buches handelnden Gott" geben soll[31]. Dieses auf literarkritischem Wege gewonnene Ergebnis darf in Verbindung mit dem auch sonst zu beobachtenden starken Hervortreten des Persönlichkeitserlebnisses, das in der Antike völlig fehlt, als ein weiterer wertvoller Hinweis für die Echtheit unserer Epiphanien zu werten sein, zumal es mit den psychologischen Gegebenheiten übereinstimmt, nach denen ein Augenzeuge mit viel größerer Anteilnahme einem erlebten Vorgange gegenübersteht als der kühle Berichterstatter, der sein Augenmerk von vornherein nur auf den Kern der Sache zu richten pflegt.

d) Der Verkündigungscharakter

Das Fehlen jeglichen Beiwerks ist aber auch dadurch bedingt, daß auf dem Inhalt der *Gottessprüche* und auf der Tatsache, daß es wirklich Gottes Wort ist, der Nachdruck liegt, während die Art und Weise, wie die Erscheinung zustandekommt, nur am Rande vermerkt wird[32]. Selbst die Gewitter-Epiphanie bildet keine Ausnahme, da sie nur dazu dient, dem Worte größeren Nachdruck zu verleihen vgl. Exod 19, 9f: „Siehe ich werde in dichtem Gewittergewölk zu dir kommen, damit das Volk es höre, wenn ich mit dir rede, und dir für immer glaube". Insbesondere hat Eising in seinen eingehenden formgeschichtlichen Untersuchungen zur Jakobserzählung gezeigt[33], daß eine Beschreibung der Epiphanie vollständig fehlt. Nur kurze Eingangsformeln (Gen 26, 24; 35, 9; 46, 2) kündigen die Epiphanie an mit Ausnahme der Epiphanie zu Betel, wo es wenigstens heißt, daß Gott auf der Spitze der Leiter stand (Gen 28, 12). Ebenso verhält es sich mit dem Schluß, der meist nur aus der Reaktion der Beteiligten erschlossen werden kann, wenn nicht, wie bei der zweiten Betel-Erscheinung, „Gott von ihm emporfuhr an der Stätte, wo er mit ihm gesprochen hatte" (Gen 35, 13).

[31] Eising aO. 66.
[32] Eising aO.
[33] Eising, Jakobserzählung 1940.

In der Mitte aller Schilderungen steht vielmehr die Verkündigung, die sich auf die Verheißung des Landes, auf zahlreiche Nachkommenschaft und auf den Segen bezieht. Aus ihrem allgemeinen Inhalt folgt aber, daß die Epiphanien für die Einzelszenen keine große Bedeutung haben und damit auch gar nicht etwa den Höhepunkt der jeweiligen Erzählung bilden, wie man vielleicht erwarten würde. Gott kommt nicht wie in der antiken Tragödie, um einen verworrenen Knoten als deus ex machina zu lösen; vielmehr hebt er alles menschliche Handeln in eine höhere Ebene und läßt alles kleinliche und oft so entgegengesetzte Geschehen aus dem Hintergrunde des göttlichen Willens verstehen, wenn natürlich die Handlung, die sich an sich selbständig entwickelt, mit berücksichtigt wird.

Aus unseren Darlegungen ergibt sich, daß das Ziel der atl Epiphanie nicht die Schau, sondern das *Wort* ist[34]. Gott erscheint in erster Linie, um zu sprechen, nicht um gesehen zu werden. Wenn somit das Hören den Vorrang vor dem Sehen hat, so bilden doch beide eine untrennbare Einheit und machen so erst das eigentliche Wesen der Epiphanie aus. Das geht schon daraus hervor, daß die Verselbständigung eines Teiles, wie sie in der Spätzeit in der sog. Memra-Lehre vorgenommen wird, zwangsläufig zu einer Niveausenkung führen mußte[35].

e) Der Persönlichkeitscharakter

Die starke Betonung des Wortes hängt ihrerseits eng mit dem *Persönlichkeitscharakter* der atl Epiphanie zusammen. Gott bleibt stets Subjekt, der Mensch Objekt der Offenbarung[36]. Deutlich zeigt sich dies bei dem Verhältnis von *Name und Epiphanie*. In der Antike und im altorientalischen Kulturkreis versucht man, durch Nennung des göttlichen Namens einen Zwang auf die Gottheit auszuüben. Durch magische Künste und Praktiken wird die Epiphanie in den Willen des Menschen gestellt, durch die sog. Epiklese „in Kraft des Gottesnamens die Gotteskraft herabgerufen, im Zauber herabgezwungen“[37], wobei dies nur Schattierungen derselben Grundhaltung sind, nach der die Initiative beim Menschen liegt, der sich der beschwörenden Macht des Wortes bewußt ist. Dieses

---

[34] Michaeli 156.
[35] Vgl. u. S. 146.
[36] Köhler 87.
[37] O. Casel, Zur Epiklese, in: JbLw 3, 1923, 100.

ist auch im Alten Testament Bestandteil der Epiphanie, wird sogar nachdrücklichst hervorgehoben. Aber es tritt uns hier eine völlig andere Vorstellungswelt entgegen, indem Gott allein Träger des Wortes und Namens ist. In dem Engel, der das Volk durch die Wüste führt, ist Gottes Name (Exod 23, 20). „Nahe ist dein Name" heißt es in der hymnischen Einleitung vor der Gerichtsrede Gottes (Ps 75, 2). „Jahves Name kommt von ferne" (Jes 30, 27); bei seiner Prozession soll man seinen Namen rufen (Ps 68, 5). Wenn der Name Jahves über die Israeliten ausgerufen wird (Jer 14, 9), wird dadurch das Eigentumsrecht Gottes über das Volk zum Ausdruck gebracht; das bedeutet Schutz, schließt aber zugleich die Pflicht des Dankes und des Lobpreises in sich. Daneben gibt es allerdings auch ein Anrufen des Namens, aber niemals als Zwang, sondern stets in Form einer Bitte: „Durch deinen Namen hilf mir, durch deine Macht schaffe mir Recht" (Ps. 54, 3; 116, 4).[38] Auch die schwierige Stelle Gen 32, 30 reiht sich in diesen Zusammenhang ein. Der Unbekannte, mit dem Jakob ringt, weicht der Nennung seines Namens aus, obwohl er dazu aufgefordert wird, während er selbst Jakob einen neuen Namen gibt. Die Segensbitte V. 27: „Ich lasse dich nicht, du segnest mich denn" kann nicht als Zwang aufgefaßt werden. Abgesehen davon, daß sie keine Parallele im Alten Testament aufzuweisen hat, liegt das Hauptgewicht nicht auf der Nötigung, sondern auf der Umbenennung Jakobs, die für die Heilsgeschichte von großer Bedeutung ist[39]. Zudem ist zu beachten, daß der „Mann" von selbst erscheint, also nicht zitiert wird und nur an seinem Fortgehen verhindert werden soll. Wenn wir freilich auch zugestehen müssen, daß der Bericht dunkel ist und noch manche Frage offen läßt, so steht trotzdem fest, daß die Situation, in der die Epiphanie sich bewegt, völlig isoliert ist.

Exkurs: Ungeschichtliche Epiphanien.

Der geschichtliche Charakter der Epiphanie bedingt zugleich eine *Exklusivität* d. h. es kann nicht ein Nebeneinander verschiedenartiger Epiphanievorstellungen geben, wie wir es in der Antike gesehen haben. Letztere können nur eine untergeordnete Rolle spielen, ihnen fehlt jegliche selbständige Entwicklungsmöglichkeit, sie

[38] F. Nötscher, Epiklese in biblischer Beleuchtung, in: Bibl. 30, 1949, 401 ff.
[39] Eising, Jakobserzählung 133 ff.

erhalten ihre Ausrichtung von dem historischen Ereignis. Dieser Tatsache scheinen aber einige Epiphanie-Arten zu widersprechen, die wir im Einzelnen nun betrachten wollen.

Die märchenhafte Epiphanie

In der *Paradieserzählung* (Gen 1—3) unterscheidet sich Gott von den Menschen nicht durch die Art seines Auftretens, sondern nur durch seine Worte und Handlungen[40]. Die Menschen stehen mit ihm auf gleicher Stufe; es ist nur ein Autoritätsverhältnis vorhanden wie zwischen Eltern und Kindern. Gen 3, 8 verstecken sich Adam und Eva vor ihm inmitten der Bäume des Gartens nicht deswegen, weil sie über seine Epiphanie erschrecken, sondern weil sie sich vor der Strafe fürchten. Eine oberflächliche Betrachtungsweise könnte leicht an Parallelen aus dem homerischen Epos erinnern, das die „gute alte Zeit" schildert, in der Gott noch auf Erden wandelte. Doch müssen wir zunächst die Forderung erheben, zuerst einmal die innerisraelitische Linie zu verfolgen, ehe wir zu religionsgeschichtlichen Vergleichen greifen. Dabei stellt sich nämlich heraus, daß unsere Stelle vollkommen isoliert ist und an der Entwicklung, die die Epiphanie innerhalb des Alten Testaments genommen hat, gar keinen Anteil hat, sondern in der Luft hängt. Zwar sind die Stellen, in denen Gott mit Abraham wie mit einem Freunde verkehrt, entfernt verwandt. Doch beruht die Ähnlichkeit nur in der anthropomorphen Darstellung, die allmählich zurückgedrängt wird, so daß unter diesem Gesichtspunkt tatsächlich Gen 1—3 das Anfangsglied einer Kette bildet. Doch kommt es darauf gar nicht an. Entscheidend bei jeder Epiphanie ist die Art des Auftretens; sie ist aber so grundlegend verschieden, daß es überhaupt keine Verbindung gibt. Im Paradies ist nämlich von einer Epiphanie überhaupt nichts gesagt. Gott „wandelt bei der Abendkühle" (Gen 3, 8) im Garten umher, der sein Eigentum ist und in dem der Mensch seine Freundschaft genießt[41]. Bei Abraham aber bricht Gott aus einer anderen Welt ein, wenn es auch öfters und in freundschaftlicher Form geschieht. Gen 18, 1ff erschien Jahve bei den Terebinthen des Mamre, während Abraham an der Tür des Zeltes saß um die heißeste Zeit des Tages. „Und Jahve ging fort, als er die Unterredung mit Abraham vollendet hatte. Abraham aber kehrte

[40] Möring 1 ff. Fascher 47. Eising, Gottesoffenbarung 64.
[41] Junker z. St.

zurück an seine Stätte" (18, 33). Gen 17, 1 erscheint Jahve und nennt sogleich seinen Namen, worauf Abraham auf sein Antlitz fällt; 17, 22 „fuhr er empor", nachdem er seine Rede mit ihm beendet hatte. Ferner ist es interessant, daß spätere Bearbeitungen der Paradieserzählung den Epiphanie-Gedanken ausdrücklich einführen, indem sie Jahve auf einem Cherubwagen mit feurigen Rädern erscheinen lassen (Apoc. Mos. 22f; vita Ad. 25), ein Beweis, wie sehr man diese Stelle als völlig andersartig empfand. Da man auch sonst keine ähnlichen Parallelen im Alten Testament findet, genügt es nicht, Gen 1—3 einfach als „märchenhafte Epiphanie" usw. zu erklären. Denn dies bedeutet nur die Verschiebung auf ein terminologisches Gebiet, ohne das Problem als solches zu lösen. Es erscheint mir wichtig, auf diese Schwierigkeit ausdrücklich aufmerksam zu machen. Die Religionswissenschaft und die Exegese kommen mit ihren Methoden hier nicht weiter und müssen mit einem non liquet schließen. Die spekulative Theologie freilich kann weitergehen. Denn sie läßt die Geschichte des Menschengeschlechtes erst mit der Vertreibung aus dem Paradies beginnen und sieht im Paradies selbst „die vorgeschichtliche Schau Gottes im unversehrten Gottesspiegel der Kreatur als Anfang und Gleichnis der Gottschau von Angesicht zu Angesicht"[42]. Paradiesisches und nachparadiesisches Leben stellen unter dieser Sicht zwei verschiedene Ebenen dar, die sich überhaupt nicht miteinander vergleichen lassen, deren Einheit man nur im heilsgeschichtlichen Sinne erfassen kann. Für unsere Fragestellung genügt jedenfalls die Feststellung, daß von einer „märchenhaften Epiphanie" im Alten Testament nicht gesprochen werden kann.

Die legendarische Epiphanie

Ein weiteres Problem stellen die sog. *Kultsagen* dar. Gunkel[43] hat behauptet, daß die Epiphanien in späterer Zeit als Erklärung heiliger Orte und Stätten mannigfacher Art (Bäume, Quellen, Steinmale usw.) herangezogen worden wären, die Epiphanien also vielfach ätiologisch-legendarischen Charakters wären. Eine Erscheinung Gottes wurde erfunden, um eine gegebenes Heiligtum in seinem Ursprung zu deuten, bei dem man „ursprünglich unmittelbar

[42] Söhngen 166.
[43] H. Gunkel, Die Psalmen, in: Göttinger Handkommentar II 2. 1925.

etwas vom Wesen der Gottheit wahrgenommen hatte". Zunächst ist zu beachten, daß bisweilen altkananäische Lokalheiligtümer vorliegen, die erst sekundär mit der Jahvereligion verbunden wurden, Epiphanie und Heiligtum also nur eine oberflächliche Beziehung miteinander aufwiesen. Als Beispiel sei auf Jos 5, 8 verwiesen, wo als Anhängsel zum Beschneidungsbefehl Jahves die Deutung des Ortes Gilgal erfolgt, der eigentlich „Steinkreis" bedeutet und hier volksetymologisch an galal „wälzen" angeglichen wird im Hinblick auf V. 8: „Heute habe ich die ägyptische Schmach von euch gewälzt." Der Altarbau in Sichem (Gen 12, 7) hat ein weit über die bloße Erscheinung hinausgehende heilsgeschichtliche Bedeutung, indem er in unmittelbarer Nähe der heiligen „Orakelterebinthe", dem Mittelpunkt eines heidnischen Kultortes, die erste Kultstätte im heiligen Lande war [44]. Das letzte Beispiel deckt sich mit einer Beobachtung Eisings, wonach Ort und Erscheinung nur wenig zusammengehören [45]. Er weist dabei auf die wichtige Tatsache hin, daß die Haupterscheinungen im Leben Abrahams überhaupt nicht lokalisiert seien, sondern nur die Epiphanie als solche berichtet wird. Gen 15, 1 heißt es bei der Verheißung eines leiblichen Erben: „Nach diesen Begebenheiten erging das Wort Jahves an Abraham also" oder 17, 1 bei der Ankündigung der Bundesschließung: „Als Abraham 99 Jahre alt war, erschien ihm Jahve und sprach". In anderen Fällen leitet sich der Ortsname nicht von der Epiphanie, sondern von einer mit ihr in Verbindung stehenden Handlung oder Begebenheit ab. Lehrreich ist hierfür Gen 33, 20, wo Jakob einen Altar in Sichem errichtet und ihn „Ein Starker ist der Gott Israels" benennt, wobei an das am weitentfernten Jabbok stattgefundene nächtliche Ringen angespielt wird. Ähnlich bezieht sich Gen 35, 7 die Errichtung des Altars nicht auf die soeben erfolgte, sondern auf die ältere Epiphanie in Kp. 28 [46]. An anderen Stellen, wie z. B. Gen 35, 15: „Jakob nannte den Namen der Stätte, wo Gott mit ihm gesprochen, Betel" liegt das Augenmerk auf dem Gottesspruch der Verheißung, die Epiphanie wird also nicht wegen des Ortes erzählt, der nur ein sekundärer Zug ist [47]. Wir können somit vier Stufen unterscheiden:

---

[44] v. Rad z. St. Weitere Belege bei Eichrodt 1, 44 Anm. 7. Weiser, in: Festschr. Bertholet 515 Anm. 1.

[45] Eising, Jakobserzählung 417 ff.

[46] Eising aO. 293.

[47] Eising aO. 258 f; 417.

1. Übernahme von Heiligtümern aus älteren Kulturen mit nur äußerlicher Angleichung,
2. Epiphanie ohne Ortsangaben,
3. Ortsbenennungen nach der Handlung, nicht nach der Epiphanie,
4. Sekundäre Ortsbenennung nach einer Epiphanie innerhalb eines Gottesspruches. Daraus folgt, daß mit ätiologisch-legendarischen Epiphanien nur in seltenen Fällen gerechnet werden kann.

Die kultische Epiphanie

Der geschichtliche Charakter der Epiphanie macht es ferner von vornherein wenig wahrscheinlich, daß daneben auch die *kultische* Epiphanie eine bedeutende Rolle gespielt hat, da sie ihrem Wesen nach in einem gewissen Gegensatz dazu steht. Schon ein Blick auf die Antike zeigt den großen Unterschied, der zwischen beiden Arten vorhanden ist und der sich so stark auswirkt, daß das Wort ἐπιφάνεια nur der historisch-gegenwärtigen Epiphanie vorbehalten bleibt. Wenn auch das Alte Testament einzig und allein von sich aus erklärt werden muß, so mag doch ein Vergleich mit einem anderen Kultkreis gelegentlich vor zu weitreichenden Folgerungen im eigenen Bereich warnen.

Seit Mowinckel seine Psalmenstudien veröffentlichte, hat man in immer stärkerem Maße versucht, die atl Theologie aus dem Kult heraus zu erklären. Auf Grund einer eingehenden Analyse zahlreicher Psalmen (47. 93. 95 / 97. 99f) glaubt Mowinckel ein kultisches Fest, das sog. Thronbesteigungsfest Jahves, rekonstruieren zu können, das am letzten Tage des Laubhüttenfestes bzw. später am jüdischen Neujahrstag am 1. Tischri gefeiert wurde, in dem der uralte Mythus von Jahves Sieg über die Chaosmächte und damit die Grundlegung seiner Königsherrschaft als eine kultisch erlebte Wirklichkeit begangen wurde. Dieses Fest soll nach ihm der Kern des religiösen Lebens Israels gewesen und zugleich Quelle aller eschatologischen Vorstellungen geworden sein[48]. Auf wie schwankendem Boden man, abgesehen von zahlreichen phantastischen Übertreibungen, die schon Schmidt und Gunkel auf ein vernünftiges Maß zurückgeführt haben[49], hierbei immer noch steht, zeigt allein die völlig verschiedenartige Beurteilung durch die moderne Forschung.

---

[48] S. Mowinckel, Psalmstudien. 1922. 2, 81 ff. 211 ff. Kraus 18.

[49] H. Schmidt, Die Thronfahrt Jahves zum Fest der Jahreswende im alten Israel. 1927. H. Gunkel, Einleitung in die Psalmen 1928, 133 ff.

Während die Uppsalaschule, an ihrer Spitze Engnell, hierin ein cultic pattern für den ganzen Alten Orient sieht, lehnt Kraus das Fest neuerdings ab[50], da es nur auf Vermutungen und ungesicherten Kombinationen aufgebaut ist; und Weiser[51] sieht darin nur ein kultisches Moment, und zwar nicht einmal das wichtigste, innerhalb eines größeren Festes. Es dürfte daher gewagt sein, wenn Eichrodt 1, 56f bei der Darstellung der heiligen Zeiten das Fest als ein gesichertes Ergebnis der Wissenschaft hinstellt. So sehr die genannten Forscher in ihren Ansichten auch auseinandergehen, so stimmen sie alle in dem Bestreben überein, den kultischen Hintergrund der Psalmen aufzuspüren und somit ihren „Sitz im Leben" zu bestimmen. Dabei sind sie in seltsamer Einmütigkeit zugleich von der Vorstellung getragen, unbedingt ein bestimmtes Fest in den Psalmen wiederfinden zu müssen. Sie weichen daher nicht in der Methode, sondern nur in der Modifizierung des von ihnen präsumierten Kultfestes voneinander ab, wobei es letztlich eine sekundäre Frage ist, ob es sich hierbei um ein Thronbesteigungsfest, ein Bunderneuerungsfest (Weiser) oder ein königliches Zionsfest (Kraus) handelt. Es würde weit über den Rahmen vorliegender Arbeit hinausgehen, wenn wir das gesamte Problem aufrollen wollten. Nur soviel sei gesagt: zweifellos ist es durchaus berechtigt, von einer einseitigen zeitgeschichtlichen oder rein eschatologischen Deutung der Psalmen abzurücken und ihre kultische Situation stärker zu berücksichtigen. Doch darf man auf der anderen Seite nicht in das entgegengesetzte Extrem verfallen, nun überall kultisches Gedankengut finden oder vielmehr hineininterpretieren zu wollen, da der Kult nur ein Aspekt ist, unter dem man die Psalmen betrachten kann[52]. Immerhin hat aber jüngst bereits Kraus den Versuch unternommen, kultische und geschichtliche Epiphanien miteinander zu verbinden, indem nach ihm in den Thronbesteigungspsalmen zugleich sich der große Umbruch der Befreiung aus dem Exil widerspiegeln soll. Doch muß man bei derartigen Untersuchungen um so vorsichtiger zu Werke gehen, als sonst von diesen Kultfesten nichts bekannt ist, sondern sie erst aus den Psalmen selbst erschlossen werden müssen.

Dieser kleine Exkurs war notwendig, um für unser Problem den richtigen Ausgangspunkt zu gewinnen. Mowinckel hatte seiner

[50] Kraus 24.
[51] Weiser, in Festschr. Bertholet 515 Anm. 2.
[52] P. Nober, in: Bibl. 33, 1952 422.

Zeit nämlich auch in der Sinaierzählung (Exod 19) die Beschreibung oder Wiedergabe eines kultischen Festes gesehen. Auf Grund seiner formgeschichtlichen Untersuchung des Hexateuchs glaubt G. v. Rad aber nun die genannte Stelle als eine Festperikope einer bestimmten kultischen Feier ansehen zu dürfen, die dem Kulte vorgeordnet gewesen sei und an der er sich normiert habe (S. 19). Diese Feier sei das am Laubhüttenfest stattfindende Fest der Bundeserneuerung gewesen, das nach ihm auf Grund von Deut 1ff aus einer geschichtlichen Darstellung der Sinaivorgänge nebst Paränese, Gesetzesverlesung, Bundesverpflichtung, Segen und Fluch bestand[53]. Hierauf baut nun Weiser seine überaus geistvolle Hypothese von der kultischen Epiphanie auf. Nach ihm bedeutet die Rezitation der Sinaiperikope nicht nur Wiederauffrischung der Erinnerung an eine vergangene Geschichte, sondern ist selbst sakraler Akt von sakramentaler Wirkung, „in dem sich vergangenes Heilsgeschehen vor der Kultgemeinde als Augen- und Ohrenzeugen vergegenwärtigt und dieser die Rolle der Urgemeinde am Sinai zuweist[54]. Insbesondere glaubt er, die sog. Theophaniepsalmen (18, 8—16; 20, 2ff; 77, 17ff; 97, 3ff) in dieser Richtung deuten zu können. Daß das Erlebnis der Gotteserscheinung am Sinai nicht nur in der Tradition der israelitischen Familie, in der der Hausvater auf Grund heiliger Vorschrift von des Volkes Vergangenheit erzählte (Exod 13, 8; Ps 78, 3ff)[55], sondern auch in den gemeinschaftlichen gottesdienstlichen Veranstaltungen weiterlebte, ist ohne weiteres zugegeben, so daß v. Rad's Deutung trotz ihres hypothetischen Charakters durchaus im Bereich der Möglichkeit liegt. Auch Noth nimmt ja eine derartige Verwurzelung der Pentateuchüberlieferung an, deren Kern in der Herausführung aus Ägypten und im Wüstenzug liegen soll[56]. Ähnlich glaubt Hempel, daß das Wunder der Befreiung aus Ägypten in der Rezitation und später in der Verlesung und Deutung der heiligen Texte der Gemeinde immer aufs Neue vor Augen gestellt worden sei[57]. In diesem Zusammenhang ist daran zu erinnern, daß auch sonst in Israel Natur- und Erntefeste zugleich Tage geschichtlichen

---

[53] v. Rad, Das formgeschichtliche Problem des Hexateuchs. 1938, 24. Kraus 45 f.

[54] Weiser, in Festschr. Bertholet 521.

[55] A. Weiser, Glaube und Geschichte im AT 1931, 72.

[56] M. Noth, Überlieferungsgeschichtliche Studien. 1, 1943. Ders., Überlieferungsgeschichte des Pentateuchs. 1948, 50 ff.

[57] J. Hempel, Die Mehrdeutigkeit der Geschichte als Problem der prophetischen Theologie. 1936, 15.

Gedenkens waren. So hielt das Paschafest die Erinnerung an den Auszug aus Ägypten, das Laubhüttenfest an die Wüstenwanderung fest, während das Wochenfest erst 100 n. Chr. mit der Gesetzgebung auf dem Sinai verbunden wurde[58]. Unter den Großtaten Gottes nimmt der Bundesschluß zweifellos die erste Stelle ein, so daß die Feier seines Gedächtnisses von dieser Sicht auch an sich direkt gefordert werden müßte[59], und daß dabei der Theophanie eine besondere Rolle hätte zukommen können, ist Weiser gegen Bückers zuzugeben. Doch erheben sich gegen Weisers These von anderer Seite schwere Bedenken. Bückers hat bereits durch Analyse verschiedener Psalmen gezeigt, daß der Grundton darauf abgestimmt ist, Dankbarkeit gegen Gott zu erwecken oder das Volk zur Bekehrung aufzurufen, die Theophanieschilderung daher nur Mittel zum Zweck ist (S. 421). Er macht ferner auf die beachtliche Tatsache aufmerksam, daß die kultischen Anklänge nur allgemeiner Natur sind und ebenso gut auf jedes andere Fest passen, außerdem aber an vielen Stellen, wo man sie erwarten würde, gerade fehlen. Man kann aber neben diesen mehr die Existenz des Bundesfestes anzweifelnden Bedenken vor allem Einwände gegen die „Aktualisierung des geschichtlichen Geschehens", also gegen das Kultdrama erheben. Zwar können die Grenzen zwischen sakraler und historischer Auffasung auf Seiten der Gläubigen bisweilen verwischt worden sein. Doch könnte dies nur auf gelegentliche Einzelfälle beschränkt sein und bleibt daher von untergeordneter Bedeutung. Gegen die starke Hervorhebung der kultischen Epiphanie, in der Weiser sogar den Höhepunkt des Bundesfestes erblickt, scheinen mir neben dem schon oben erwähnten prinzipiellen Einwand auf Grund des geschichtlichen Charakters der Epiphanie folgende *wichtige Gründe* zu sprechen:

Theophanie bedeutet Offenbarung. Der Kult aber als solcher ist bis zum Exil niemals Gegenstand der atl Offenbarung[60]. Die kultfeindlichen Stellen eines Jesaias und Jeremias, deren eigenes Gotteserlebnis richtungweisend für ihr ganzes Leben wurde, wären ja vollkommen unverständlich, wenn es sich tatsächlich um wirkliche Epiphanien handelte. Andererseits wäre nicht einzusehen, warum man im Exil und in der nachexilischen Zeit, wo man dem Kult wieder freundlicher gegenüberstand (Deuterojesajas, Mala-

[58] Eichrodt 1, 54 ff. Bückers 403.
[59] Gegen Bückers aO.
[60] Köhler 184.

chias, Zacharias) der Theophanie eine so betont eschatologische Note gab, wie es neuerdings auch Kraus bestätigt (S. 142f), wenn im Kult die gegenwärtige Epiphanie vorherrschend war. Im übrigen scheint mir eine noch so primitive und nur leise andeutende Dramatik des Kultaktes alttestamentlichem Denken zu widersprechen, in dessen Zentrum Gott und seine Offenbarung steht. Der Kult ist in erster Linie Opferdienst und dient der Verehrung Gottes, hat also nicht ex opere operato bestimmte Wirkungen hervorzubringen[61]. Zudem sind Rauchwolken, Trompeten- und Posaunenschall, wodurch auf Grund von Num 16, 12f; Ps 47, 6; 98, 6 die Epiphanie angedeutet worden sein soll, feste Bestandteile eines jeden religiösen Festes[62].

Ferner ist auf die bisher noch völlig unbeachtete Tatsache hinzuweisen, daß im Alten Testament der Begriff der *Niveausenkung,* wie wir noch sehen werden, zwar vorhanden, aber nur unvollkommen ausgebildet ist. Bedingt ist dies z. T. dadurch, daß die literarische Gestaltung unseres Motives ihr fast keinen Vorschub geleistet hat. Wenn Exod 3 die Epiphanie Jahves vor Moses durchaus in der Mitte der Erzählung steht, während Exod 6 im Parallelbericht das Schwergewicht auf der Verheißung liegt, wobei die Frage nach der Schichtung innerhalb des Pentateuchs für unsere Frage beiseitegelassen werden kann, so sind dies nur verschiedene Gesichtspunkte, unter denen dieses Zentralproblem der atl Religion betrachtet wird. Insbesondere hat Eising den Nachweis erbracht, daß den Gotteserscheinungen und Gottessprüchen eine pragmatische Bedeutung zukomme, „indem sie über ihre Grenzen hinaus die Lebensschicksale Jakobs einbeziehen in die große Idee der Heilsgeschichte“[63]. Eising glaubt nun, diese Linie durch alle Stufen von der Vorgeschichte des Stoffes über den Verfasser bis zum Bearbeiter in immer stärkerer Intensität greifen zu können. Wenn man auch über Einzelheiten, besonders was die literarhistorischen Fragen anlangt, verschiedener Ansicht sein kann, so scheinen mir doch seine Ergebnisse, die natürlich durch nähere Untersuchungen in den übrigen Büchern des Alten Testamentes ergänzt werden müssen[64], für un-

[61] Bückers 421 gegen Mowinckel, Psalmstudien 2, 94.

[62] Gegen Weiser, Psalmen 320 Anm. 1.

[63] Eising, Jakobserzählung 416 ff. Vgl. dazu A. Bea, in: Bibl. 23, 1942, 375 ff.

[64] Die Habilitationsschrift von H. Eising, Gotteserscheinungen in der Erzählungsliteratur des AT (Münster 1949) ist noch nicht im Druck erschienen und war daher nicht zugänglich.

ser Problem schon jetzt insofern richtungweisend zu sein, als sie die hohe religiöse Bedeutung der Epiphanie zeigen, die man durch keine billige Effekthascherei zu profanieren wagte, da die Verfasser keine Märchen oder Mythen, sondern geschichtliche Wahrheiten erzählen wollten. Es ist auch durchaus möglich, daß die Visionsberichte der Propheten, wie Weiser in seinem Amosbuch gezeigt hat[65] und wie es bei Ezechiel zweifellos der Fall ist, durch nachträgliche Reflexionen beeinflußt sind. Aber dies alles tut der Epiphanie keinen Eintrag, sondern stellt sie nur hinein in den größeren Zusammenhang der prophetischen Gedankenwelt, die durch sie geformt ist. Weiser[66] hat daher auch durchaus das richtige Gefühl, daß die Theophanieschilderungen der Psalmen keine dichterischen Ausschmückungen mit einem längst erstarrten und abgestorbenen Vorstellungsmaterial gewesen sein könnten, wie Kittel und Gunkel noch glaubten[67]. Denn gerade dann wären sie Wegbereiter für Profanierung geworden. Aber gerade das Gegenteil ist der Fall. Man merkt deutlich, wie die Sänger Sprachrohr für das sind, was alle bewegt. Dies ist aber nicht die kultische Epiphanie, die ihrerseits hätte allmählich abstumpfen müssen und im Laufe der Zeit nach der Ansicht der für sie eintretenden Gelehrten tatsächlich in Wegfall kam, sondern das geschichtliche Ereignis, das dahinter steht. Verblassende kultische Vorstellungen entarten stets in Rationalismus und Aberglauben, niemals aber haben sie eine große religiöse Idee zur Folge, wie sie uns in der Eschatologie vor Augen tritt. Wenn also eine stärkere Niveausenkung fehlt, so liegt es nicht an den Menschen, die vielleicht religiöser und gottaufgeschlossener gewesen sind als andere Völker — denn die psychischen Grundlagen sind fast überall gleich —, sondern an der Art der Epiphanie, die ein solches Abgleiten einfach nicht zuließ.

Im einzelnen führt Weiser zur Stütze seiner These „den eigenartigen *Wechsel der Tempora* in den Theophanieschilderungen zwischen Perfekten, die auf ein bereits in der Vergangenheit abgeschlossenes Geschehen zurückblicken und den Imperfekten, die dasselbe Geschehen als aktuell noch in die Gegenwart hineinragend bezeichnen“, an[68]. Von sprachlicher Seite steht an sich nichts im Wege, „darin die Aktualisierung einer geschichtlichen Tradition im

[65] A. Weiser, Die Prophetie des Amos. 1929.
[66] Weiser, in: Festschr. Bertholet 503.
[67] Kittel, Gunkel z. St.
[68] Weiser aO. 515 f.

Rahmen eines kultischen Vorgangs, von dem die Teilnehmer, wie die hymnischen Reflexe dieses Vorganges erkennen lassen, unmittelbar selbst betroffen sind, zu sehen". So sehr es zu begrüßen ist, daß Weiser versucht, die Hintergründe dieses Wechsels aufzuhellen, da die landläufige Erklärung als „Imperfekt der Poesie" [69] usw. nur eine Etikette ist, die garnichts besagt, so bedarf diese Deutung doch näherer religionswissenschaftlicher Unterbauung, die, wie wir gezeigt haben, auf gewisse Schwierigkeiten stößt. Man sollte daher zunächst versuchen, eine ungezwungenere innersprachliche Erklärung zu finden. Kennzeichnend für die Theophaniepsalmen ist die starke innere Anteilnahme des Sängers (Ps 77), der in Lobpreis und Bekenntnis zu Gott steht und im kommenden Gericht für den Frommen Heil und Segen, für den Gottlosen Ausstoßung aus der Jahvegemeinde erwartet. Gott aber offenbart sich in den Epiphanien, unter denen die Sinaierscheinung an oberster Stelle steht, da sie das Geschick des Volkes nachhaltig bestimmte, so daß man auch zukünftige Epiphanien nur in dieser Form sich vorstellen kann. Der Epiphanie aber tritt man nicht kühl und zurückhaltend als müßiger, unbeteiligter Zuschauer gegenüber, sondern sie ist für den Israeliten der religiöse Begriff schlechthin. Sie wühlt sein Inneres auf, ist Zweck und Ziel seines Daseins. Die Psalmen sind in der Tat eine Reaktion des Menschen auf eine actio dei, die aber nicht, wie Weiser will (S. 517), im Kult, sondern in viel höherer Weise in der geschichtlichen Wirklichkeit liegt. Daher spricht in den Psalmen nicht der kühle Verstand, sondern das Herz, das die Gesetze der Logik nicht achtend über die Grenzen hinweg nach allen Seiten überfließt. Infolgedessen ist es auch müßig, den lockeren Gedankenzusammenhang, in dem die Epiphanie-Schilderungen Ps 18, 50, 68, 77 stehen, zu beanstanden. Die fast überall zu beobachtende Breite der Darstellung ist wesentlich durch den affektbetonten Gehalt der Rede bestimmt, die jede abstrakte Ausdrucksweise meidet und eine konkret-anschauliche Sprache bevorzugt, die ihre Mittel selbstverständlich aus der Tradition nimmt, ohne ihr aber sklavisch zu folgen; als Beispiel sei auf Ps 77, 17ff verwiesen, wo der Durchzug durch das Schilfmeer mit Zügen ausgemalt wird, die wir sonst nicht aus der Überlieferung kennen, sondern die wahrscheinlich von der Sinaierzählung mitbeeinflußt sind. Hier ist nun auch der Gebrauch des Imperfektums einzureihen. Gerade überraschende

[69] Kraus 123 Anm. 1.

und ungewöhnliche Ereignisse mit schwerwiegenden Folgen, die das eigene Schicksal berühren, haften so deutlich in der Erinnerung, daß man den Vorgang gleichsam von Neuem erlebt oder einen zukünftigen sich als gegenwärtig vorstellt. Formal ist hierbei zu beachten, daß das Imperfektum stets in der Mitte der Schilderung sich befindet, während der umgebende Rahmen im Perfekt oder Imperfekt mit Waw consecutivum (sog. Waw-Aorist) gehalten ist, was psychologisch durchaus verständlich ist, da jede affektgeladene Rede sich gleichsam in der Form einer Parabel bewegt, wobei am Gipfelpunkt nicht das zu stehen braucht, was objektiv am wichtigsten ist, sondern das, was den Sprecher hic et nunc am stärksten bewegt. Vor allem werden Verba bevorzugt, die einen starken sinnlichen Eindruck hinterlassen und insbesondere auf den Gesichts- und Gehörssinn wirken und unter ihnen nehmen Licht- und Bewegungserscheinungen die erste Stelle ein.

Als Beispiel sei auf die Theophaniepsalmen hingewiesen. *Ps 50* enthält eine göttliche Gerichtspredigt gegen den Opferkult, die zwar keine Voraussage für die Zukunft ist (Nötscher z. St.), aber in ihrer einleitenden Epiphanie (V. 1—6) starke eschatologische Akzente trägt (Weiser z. St.): Der Herr hat geredet (דִּבֶּר) und aufgerufen die Erde (וַיִּקְרָא־אָרֶץ) ..... Aus Sion strahlte auf (הוֹפִיעַ) der Herr. Es kommt (יָבֹא) unser Gott und nicht kann er schweigen (וְאַל־יֶחֱרַשׁ), Feuer frißt (תֹּאכֵל) um ihn her, ringsum stürmte (נִשְׂעֲרָה) es gewaltig. Er ruft (יִקְרָא) den Himmel droben und die Erde, sein Volk zu richten. Die Himmel verkündeten (וַיַּגִּידוּ) seine Gerechtigkeit ......". *Ps 97,* der wohl bei Tempelfesten gesungen wurde, schildert das von der Zukunft erwartete Kommen Jahves zum Gericht (Nötscher z. St.), wobei es offen bleibt, ob die Befreiung aus dem Exil schon den Beginn der Epiphanie bedeutet, wie Kraus 134 f es wahrscheinlich zu machen sucht. „Jahve ward König (מָלָךְ) [70]) ..... Gewölk und Dunkel ist um ihn her (עָנָן וַעֲרָפֶל סְבִיבָיו); Feuer geht vor ihm her (תֵּלֵךְ) und verbrennt (וּתְלַהֵט) ringsum seine Feinde. Seine Blicke erleuchteten (הֵאִירוּ) den Erdkreis; die Erde sah's und erzitterte" (וַתָּחֵל הָאָרֶץ רָאֲתָה). *In Ps 77, 17—21* [71]) flüchtet der Dichter in seiner seelischen Not in die religiöse Vergangenheit seines Volkes, die ihm Trost für die Zukunft gibt. Der Durchzug durch das Schilfmeer wird als ver-

---

[70] Gegen die Deutung von Eissfeldt „Jahve ist König" (ZATW 1928, 100) vgl. Kraus 3 f.

[71] Weiser, in: Theol. Lz. 72, 1947, 134 ff.

gangen geschildert, um auf dem Höhepunkt in die Gegenwart umzuspringen (V. 17 f), wobei die asyndetisch beigeordnete Gemmination von רָאוּךָ die Klimax wirkungsvoll unterstreicht: „Die Wasser sahen dich, Gott, die Wasser sahen dich (und) sie bebten (יָחִילוּ), es zitterten selbst die Urfluten (יִרְגְּזוּ). Es strömten von Wasser die Wolken (זֹרְמוּ); seine Stimme ließ erdröhnen (קוֹל נָתְנוּ) das Gewölk, deine Pfeile auch schwirren umher (יִתְהַלָּכוּ) . . . . . . Deine Spuren waren nicht zu erkennen (נֹדָעוּ)". Der auffallende Wechsel des Metrums, das vom Doppeldreier in unseren Versen (3+3) in einen dreifachen Dreier (3+3+3) übergeht, weist nicht auf alte Kultlieder, sondern ist der Ausdruck der Seelenstimmung des Sängers, die auch sonst in ähnlichen Fällen in Mischmetren sich äußert. Aus dem überaus schwierigen *Ps 68,* einem Prozessionsliede anläßlich des liturgischen Triumphzuges Jahves zum Heiligtum, sei der geschichtliche Rückblick auf den Wüstenzug herausgegriffen (Vers 8—11): „Gott bei deinem Auszug vor deinem Volk, bei deinem Einherschreiten durch die Wüste, da erbebte (רָעָשָׁה) die Erde, ja die Himmel troffen (נָטְפוּ) vor Gott . . . . . Viel Regen gießest du aus (תָּנִיף), Gott, deinem erschöpften Erbe halfest du auf (כּוֹנַנְתָּהּ). Mit Recht weist Weiser darauf hin[72], daß mit dem Regen, der einst das Kommen Gottes ankündigte, der Gedanke des Winterregens, den die Gemeinde sich erbittet, mitverbunden war und so die präsentische Konstruktion erleichterte. Schließlich scheint besonders *Ps 18* unsere Deutung nahezulegen, ein Danklied des Königs nach siegreichen Kämpfen aus Not und Gefahr. Wenn nun Nötscher z. St. meint, daß das Eingreifen Jahves mit den lebhaften Farben einer in Gewitter und Erdbeben sich vollziehenden Gotteserscheinung ausgemalt wird, aber andererseits dies nur für Bilder hält — „mehr ist es für den Dichter hier nicht" —, so liegt zweifellos ein Widerspruch vor. Aber er steht mit dieser Ansicht in der großen Reihe derer, für welche diese Epiphanie „eine antike Patina einer längst abgestorbenen Überlieferung ist" und die daher als Verfasser einen der zahlreichen Hofdichter vermuten, denen der Stoff ein willkommenes Motiv für ihre künstlerischen Interessen war[73], während Weiser den Psalm in die Kulttradition einordnet. Man hat bei der Interpretation bisher die Tatsache übersehen, daß trotz der außerordentlichen, über 9 Verse sich hinziehenden Theophanieschilderung nur viermal ein Tempuswechsel vorkommt, dieser allerdings an besonders eindrucksvollen

[72] Weiser, Psalmen 318.
[73] Weiser, in: Festschr. Bertholet 526.

Stellen bei der Schilderung des Wankens der Grundfeste der Berge (יִרְגָּזוּ : 8), des aus dem Munde Jahves fressenden Feuers (תֹּאכֵל : 9), der ihn umgebenden Finsternis (יָשֶׁת חֹשֶׁךְ סִתְרוֹ: 12) und beim Erschallen der Stimme Gottes (יִתֵּן קֹל : 14). Mit Vers 17 ff wird aber die Darstellung auf einmal lebhaft: „Er greift herab (יִשְׁלַח) aus der Höhe und faßt mich (יִקָּחֵנִי), er zieht mich heraus aus großen Wassern (יַמְשֵׁנִי). Er rettet mich (יַצִּילֵנִי) vor meinen mächtigen Feinden .....“. Mit dem anschaulichen Imperfekt ist zugleich die sog. „enumerative Redeweise“ verbunden, in der ein einheitlicher Vorgang nicht durch einen einzigen Ausdruck bezeichnet wird, sondern in viele Einzelhandlungen zerlegt und jede durch ein eigenes Verbum ausgedrückt wird[74]. Man sieht das Herabgreifen aus der Höhe und das Zupakken plastisch vor sich; und die Situation wird verwässert und zeigt nur den kühlen, an der Handlung unbeteiligten Zuschauer, wenn Weiser die Übersetzung vereinfacht und die Stelle mit „Aus der Höhe herab ergriff er mich“ wiedergibt. Aus unserer Interpretation folgt aber zugleich der enge Zusammenhang, der zwischen Vers 9—16 und 17 ff besteht, so daß es nicht angängig ist, mit Nötscher und anderen V. 17 inhaltlich einfach an Vers 7, der die Not des Krieges schildert, anzuschließen und Vers 8—16 für eine mehr oder minder lose Unterbrechung anzusehen. Der Sänger läßt uns einen Blick werfen in sein persönliches Erlebnis, das er in die Farben der Urepiphanie kleidet, wobei das Erschallen der Stimme Gottes zugleich den Auftakt für den Eingriff Gottes in sein eigenes Leben darstellt, der dann V. 17 ff alle traditionsgebundenen Formen über Bord wirft und den eigenen Gefühlen freien Lauf läßt. Läge ein kultisches Ereignis vor, so würde man den Tempuswechsel in erster Linie in den Versen 8—16 erwarten. Es liegt vielmehr ein plötzlicher Einbruch Gottes vor, der nur deswegen in althergebrachten Farben erzählt wird, weil der atl Mensch überhaupt ungern von seinen persönlichen Anliegen spricht und lieber zu verhüllenden Ausdrucksweisen Zuflucht nimmt.

Wir kommen somit zu dem Ergebnis, daß der Wechsel der Tempora in den Epiphanie-Schilderungen kein Hinweis auf ein Kultdrama zu sein braucht, sondern als Ausdruck der persönlichen Anteilnahme des Sängers im Sinne eines lateinischen Praesens historicum aufgefaßt werden kann[75]. Nach unserem Dafürhalten schei-

---

[74] Havers, Hdb. 114.

[75] Gesenius - Kautzsch 303 f.

nen uns hierbei ähnliche psychologische Voraussetzungen zu Grunde zu liegen, wie wir sie auch beim Imperfekt mit Waw consecutivum antreffen, nur mit dem Unterschiede, daß das Imperfekt in letzterem Falle bereits ein gewohnheitsmäßiges Stilmittel geworden ist, das nach der Schulgrammatik als erzählendes Tempus meist nach einleitendem Perfekt ohne Rücksicht auf die Situation verwendet wird[76], während wir uns in unserem Falle noch im status nascendi befinden. Das Imperfektum als unvollendete Handlung stellt somit zunächst ein Ausdrucksmittel dar, das der Stimmung des Redenden Rechnung trägt, um allmählich zu einem Eindrucksmittel umgestaltet zu werden, das die Aufmerksamkeit und das Interesse des Hörers wecken will[77]. Dieser Übergang von Natur zu Kunst ist im einzelnen oft schwer zu erkennen, und es ist selbstverständlich ohne weiteres möglich, daß auch in unseren Beispielen sich derartige Tendenzen bemerkbar machen, da man mit der Ausbildung eines Hofstiles rechnen muß, den man u. a. in Ps 18 immer wieder zu greifen glaubt[78].

Die sonstigen Beweise Weisers zur Stütze seiner These sind von untergeordneter Bedeutung. Die Belege für die „Ohren- und Augenzeugenschaft der Kultteilnehmer gegenüber der geschichtlichen Tradition", wie er sie Ps 44, 2ff; 46, 9; 81, 8ff; 95, 77 ff usw[79] wiederzufinden glaubt, sind viel zu allgemein gehalten, als daß damit ein bestimmtes Fest bewiesen werden könnte. Die sog. Kultrufe „erhebe dich, wache auf, erscheine" beziehen sich auf die Zukunft und können nicht als ein Beweis für ein gegenwärtiges Geschehen angesehen werden. Auch wir singen in der Adventszeit „O komm, o komm Emmanuel", ohne daß deswegen auf ein kultisches Geschehen geschlossen werden könnte. Zudem entstammen diese Rufe z. T. verschiedenen Vorstellungskreisen, die man nicht ohne weiteres vermischen kann. Das häufige קוּמָה „steh auf" (Ps 3, 8; 7, 7; 9, 20; 10, 12; 17, 13; 44, 27; 74, 22; 82, 8) ist ein Wort der Soldatensprache und bezeichnet den Aufbruch des Kriegers zum Kampf. Jahve, der als Kriegsheld den Bedrängten zu Hilfe kommt, ist ein häufiges Bild, das entfernte Parallelen in der akkadischen Hymnik hat. עוּרָה (Ps 44, 24; 57, 9; 59, 5), הָעִירָה (Ps 35, 23) und הָקִיצָה (Ps 44, 24) „wach auf" liegt die Vorstellung vom schlafenden Gott

[76] Gesenius- Kautzsch 397.
[77] Havers, Hdb. 151 ff.
[78] Weiser, Psalmen 117.
[79] Weiser, Psalmen 23; 31.

zu Grunde, wobei es für unsere Frage belanglos ist, ob dieser Ruf aus dem altorientalischen Königsritual des sterbenden und nun wieder auferstehenden Gottkönigs erklärt werden kann[80]. Über das „Leuchten des Angesichtes Gottes“ s. u. Auch der Lade, dem Gottesthron mit der Deckplatte und den geflügelten Cheruben, auf denen Jahve thront (Ps 80, 2), darf in diesem Zusammenhang keine allzu große Bedeutung beigemessen werden. Denn es besteht ein großer Unterschied, der vielfach übersehen wird, zwischen der unsichtbaren Gegenwart Gottes und seiner Epiphanie. Außerdem hätte die starke Heraushebung der kultischen Epiphanie den fruchtbaren Gegensatz zwischen dem fernen und dem nahen Gott, der die ganze israelitische Religion durchzieht[81], durchbrochen.

Aus unseren Darlegungen folgt somit, daß eine kultische Epiphanie bisher nicht bewiesen ist. Der methodische Fehler aller genannten Forscher scheint mir daran zu liegen, daß sie die einzelnen Aussagen in den Psalmen zu stark auszuwerten suchen und Dinge hineinlegen, die in Wirklichkeit garnicht gemeint sind[82]. Ferner dürften sie wohl auch die Psalmen zu sehr als ein einheitliches Ganzes betrachten und die sprach-religiösen Entwicklungsstufen zu wenig berücksichtigen. Über die kultische Situation geben uns die Psalmen selbst jedenfalls nur ganz allgemeine Andeutungen.

Vor allem ist jedoch zu beachten, daß wir hier eine Kultsprache vor uns haben, die ihren eigenen Gesetzen folgt, aus denen man keine theologischen Schlüsse ziehen darf. Denn sie ist weitgehendst von psychologischen Faktoren bestimmt, indem der Sänger oder Beter Vergangenes als Wirklichkeit malt, ohne daß dieses tatsächlich Wirklichkeit ist. Bedingt ist dies durch sein Streben nach Anschaulichkeit und Bildhaftigkeit. Somit erhalten die Theophaniepsalmen aber eine sehr große Bedeutung für die atl Epiphanie-Vorstellung. Denn sie beweisen uns, daß der Hebräer den erscheinenden Gott nicht nur hören, sondern auch sehen kann, daß neben

---

[80] Weiser, Psalmen 20.

[81] Eichrodt 2, 48 f.

[82] Als Beispiel sei noch auf Ps 73 hingewiesen, in dem der Besuch des Heiligtums, womit der Tempel in Jerusalem gemeint ist, den quälenden Zweifeln des Frommen ein Ende setzt. Welcher Art aber diese Erleuchtung war, darüber ist (wahrscheinlich mit Absicht) nichts gesagt. Kulttheophanie (Weiser z. St.) oder Prophetenspruch (E. Würthwein, in: Festschr. Bertholet 548) sind unbewiesene Vermutungen. Mit M. Buber (Recht und Unrecht. Basel 1952, 49 f) allerdings darin heilige Mysterien zu sehen, geht auch nicht an, da die Anspielungen auf den Tempel zu konkret sind.

der zweifellos im Vordergrunde stehenden vox auch die Schau steht, die sich an einer isolierten Stelle der Liturgie rein erhalten hat. Dieser Tatbestand, der, wie wir sahen, in umgekehrter Reihenfolge seine Parallele in der Antike hat, braucht uns nicht zu verwundern, wenn wir an den komplexen Charakter der Epiphanie denken, der beide Seiten von Natur aus eigentümlich sind.

f) Der Heilscharakter

Geschichte ist im Alten Testament jedoch stets gottbezogen. Daher muß die Epiphanie *heilsgeschichtlich* ausgerichtet sein. Sie tritt nicht bei jeder beliebigen Gelegenheit auf, sondern nur an den großen Wendepunkten wie bei der Berufung Abrahams (Gen 12, 1ff), der Verheißung von Nachkommenschaft (Gen 15, 1ff), dem Bundesschluß mit Abraham (Gen 17, 1ff), der Berufung des Moses (Exod 3), dem Durchzug durch das Schilfmeer (Exod 13, 17ff), dem Bundesschluß am Sinai, bei dem die Gewitterepiphanie einen integrierenden Bestandteil darstellt (Exod 19, 1ff), sowie bei den Berufungen der Propheten (Amos 7, 15; Jes 6, 1ff; Jer 1, 1ff; Ez 1, 28). Nicht lebt sie wie der antike καιρός dem Augenblick und ist bereits vergessen, wenn sie wieder verschwunden ist; vielmehr dient sie der Erziehung des Volkes (Deut 8, 5). Wenn Gott sich zu erkennen gibt, so ist dies nicht nur eine Schau, sondern ein Eingreifen in die Geschichte und eine Offenbarung seines Willens[83]. Von hier aus erhalten die Verben der Bewegung einen tiefen religiösen Sinn. Denn Jahve ist ein Gott des Sprechens, aber ebenso ein Gott des Kommens, dessen Dynamik der gesamte Erscheinungsvorgang widerspiegelt[84]. Deutlich zeigt sich dies bei der eschatologischen Epiphanie, die Heil oder Unheil heraufführt und keineswegs nur einen visuellen Eindruck vermitteln will. Zwar steht der Lichtglanz im Mittelpunkt; aber er übt eine solche Wirkung aus, daß er es ist, der die Heiden anzieht, zu dem die Völker wallen. „Heb ringsum deine Augen und schaue: sie alle sammeln sich und kommen zu dir“ (Jes 60, 3ff). Hieraus dürfte sich auch das Zurücktreten eines eigentlichen Missionsgedankens im Judentum erklären[85]. Vielmehr

---

[83] Botterweck 82 Anm. 7.

[84] G. Pidoux, Le dieu qui vient. Paris 1947.

[85] S. Aalen, Die Begriffe „Licht“ und „Finsternis“ im AT, Spätjudentum und im Rabbinismus. Oslo 1951. Vgl. dazu A. Bentzen, in: Vetus Testamentum 2, 1952, 382 ff.

ruft Gott den Menschen an und fordert von ihm eine Stellungnahme. Daher setzt die *Gotteserkenntnis* ein religiös-sittliches Verhalten voraus. Das Verbum יָדַע gewinnt infolgedessen im Zusammenhang mit der Epiphanie eine sehr große Bedeutung[86]. Exod 6, 6 verspricht Jahve, der bereits Abraham, Isaak und Jakob erschienen ist (Exod 6, 3), das Volk aus dem Druck des Frondienstes bei den Ägyptern zu befreien, damit sie erkennen, daß er ihr Bundesgott sei. „Du hast solches zu sehen bekommen, damit du erkennen solltest, daß Jahve der wahre Gott ist (Deut 4, 35). „Trotz der großen Machterweise, die deine Augen gesehen haben, hat euch Jahve keine Einsicht gegeben" (Deut 29, 2), Nirgends kommt der tiefste Sinn atl Epiphanie klarer zum Ausdruck als Exod 34, 6, wo Jahve an Moses vorüberzieht, indem dieser ruft: „Jahve, Jahve ist ein barmherziger und gnädiger Gott, langsam zum Zorn und reich an Huld und Treue, der Huld bewahrt Tausenden, der Missetat, Übertretung und Sünde vergibt, aber nicht ganz ungestraft läßt, sondern Väterschuld ahndet an den Kindern und Enkeln am dritten und vierten Glied"[87]. Die חֶסֶד, ein wichtiger Begriff der atl Theologie, ist mit der Epiphanie unlöslich verbunden. Daraus folgt, daß für den Einzelnen die Epiphanie niemals eine Privatoffenbarung sein kann, die ihn in eine mystische Gottesnähe führt, wie es die ausgehende Antike zeigt, sondern eine Erwählung, die der eigentlichen Epiphanie vorausgeht und ihr erst Sinn und Inhalt gibt. Jahve „kennt" den Namen des Moses, d. h. er hat ihn erwählt und zieht erst dann auf seine Bitten mit seiner Herrlichkeit an ihm vorüber (Exod 33, 12). Religiöse Unerfahrenheit und Unkenntnis zeigt Jakob, der nach der Epiphanie in Betel in den Ruf ausbricht: „Jahve ist an diesem Ort und ich wußte es nicht" (Gen 28, 16) und auch Samuel kannte Jahve nicht, „weil er ihn noch nicht kennen gelernt hatte" (1 Sam 3, 7) d. h. ihm begegnet war[88]. Denn die Erwählung fordert eine *Entscheidung* in Treue und Bekenntnis. Nach erfolgter Epiphanie und im weiteren Sinne nach eingetretenen Macht- und Gunsterweisen ruft die Gemeinde den „Namen Gottes", und dies ist nichts anderes als ein Ja-Sagen zur Gottesoffenbarung[89]. „Rufet aus seinen Namen und macht kund bei den Völkern seine Taten" (Ps 105, 1;

---

[86] Botterweck 29 ff.

[87] Weiser, Psalmen 21. J. Ziegler, Die Liebe Gottes bei den Propheten. 1930, 31.

[88] Botterweck 93.

[89] Weiser, in: Festschr. Bertholet 529.

vgl. ferner 18, 50; 80, 19; 99, 3; 116, 13. 17). Die Entscheidung wird stets vom Einzelnen gefällt, ihr Inhalt bezieht sich aber auf die Gemeinschaft. Eindrucksvoll tritt dies in den Berufungen der Propheten entgegen (Jes 6, 8; Jer 1, 6). „Jahve ließ es mich erkennen und ich erkannte es" (Jer 11, 18). Hier zeigt sich zugleich ein Gegensatz zu heidnischem Denken. Es gibt für das Alte Testament kein „Überspringen" göttlicher Eigenschaften auf den Menschen. Denn Gott ist der ganz andere. Nur יָדַע geht von Gott aus und kehrt wieder zu ihm zurück als Frage und Antwort, als Berufung und Gehorsam. An dieser Erkenntnis aber hängt Heil und Unheil. Daher ist die Epiphanie so eng mit dem Gerichtsgedanken verknüpft, da man am יום יהוה erkennen und einsehen wird, daß „ich es bin, der spricht: hier bin ich" (Jes 52, 6). Denn „sein Name legt Zeugnis ab von seiner Geschichtsmächtigkeit und Treue. Jahve hält, was sein Name verspricht"[90].

Erst in jüngerer Zeit dient die Epiphanie auch dem persönlichen Heil. Neben der nationalen und universalen Eschatologie steht eine individuale, die vom Vergeltungsgedanken getragen ist, über die jüngst Steuernagel wertvolle Ausführungen gemacht hat[91]. Hierher gehört das Buch Job, in dem die Epiphanie zugleich ihre höchste Vollendung erfährt. Denn nur von ihr aus kann man letztlich das Werk verstehen, wobei wir weniger an das Auftreten Gottes am Ende der Dichtung denken als an die Verse 19, 25—27, die den Angelpunkt bilden. Job spricht dabei: „Ich weiß, daß ein Wahrer meines Rechtes lebt. Er wird als Letzter sich über dem Staub erheben. Und wenn meine Haut dahin ist, die man so zerfetzt hat, ledig meines Fleisches werde ich Gott schauen, den ich selbst mir gnädig schauen werde; und wenn ich ihn mit eigenen Augen geschaut habe, so ist er nicht mehr feind" (Junker). Der Gottschau Jobs V. 26f entspricht im Parallelismus das „Sich-Erheben Jahves" über seinem Staube V. 25. Wenn freilich die Gottschau auch zunächst im Sinne einer nachträglichen Rechtfertigung zu verstehen ist, so ist sie doch nichts anderes als die Wirkung eines unerwarteten Eingriffs Gottes, d. h. einer Theophanie über dem Staube Jobs d. h. nicht über seinem Grabe, sondern mit V in novissimo (Junker z. St. gegen Weiser z. St.). Gegenüber der Vergeltungstheorie seiner Freunde legt Job eine Art Glaubensbekenntnis ab: trotz aller Un-

[90] Weiser, Psalmen 24 ff.
[91] C. Steuernagel, Die Strukturlinien der Entwicklung der jüdischen Eschatologie, in: Festschr. Bertholet 479 ff.

gerechtigkeit im Diesseits wird letztlich doch Gottes Gerechtigkeit triumphieren bei seiner Epiphanie, deren Einzelheiten nach alttestamentlicher Art absichtlich im Dunkeln gehalten sind, abgesehen davon, daß es für Job außerordentlich schwer gewesen wäre, ob und wie er ein jenseitiges Leben sich vorstellen soll (vgl. 14, 13—22). „Die Theophanie ist der letzte Akt des Hiobsdramas, in der die Entscheidung fällt — ein verborgenes Hinweis auf den inneren Aufbau der Hiobsdichtung, die tatsächlich in der Erscheinung Jahves ihren Gipfel und ihr Ende erreicht“ [92].

Die geschichtsteleologische Sicht, in der die atl Theophanie steht, macht daher von vornherein auch ein einzelnes isoliertes Epiphaniewunder vollkommen unmöglich. Daher bestimmt das Gesetz: „Wenn in deiner Mitte ein Prophet oder einer, der Träume hat, auftritt und dir ein Zeichen oder Wunder ankündigt und das Zeichen oder Wunder eintrifft, das er dir ankündigte, indem er spricht: Wir wollen fremden Göttern folgen, die du nicht kennst, und ihnen dienen, so sollst du auf die Worte jenes Propheten oder jenes Träumers nicht hören ......, sondern er soll getötet werden. Denn er hat gegen Jahve, euern Gott, der euch aus Ägypten weggeführt und dich aus der Sklaverei befreit hat, Auflehnung gepredigt .....“ (Deut 13, 2ff). Wirkungsvoll sind „Wunder“ und Theophanie einander gegenübergestellt. Daraus erklärt es sich, daß der Aberglaube mit seinen Zauberkunststücken und Taschenspielereien sich niemals der Theophanie bemächtigen konnte [93].

g) Der Ambivalenzcharakter

Als weiteres Merkmal der Epiphanie ist ihr Ambivalenzcharakter hervorzuheben. Unter Ambivalenz oder „Bipolarität“ versteht man das fast allen kultischen Zentralbegriffen innewohnende Nebeneinander gegensätzlicher Elemente, die sich bei den Menschen in einem „Hingezogen- und Abgestoßenwerden“ äußern [94] und die letztlich ihren Grund in dem von Rudolf Otto für das Heilige erarbeiteten „Widerspiel von tremendum und fascinosum“ haben. Es gibt hierbei verschiedenartige Schattierungen, die einer näheren

---

[92] Weiser, Hiob 179.

[93] J. Hempel, Die Mehrdeutigkeit der Geschichte als Problem der prophetischen Theologie, in: NGGW phil.-hist. Kl. 5, 1936, 14.

[94] A. Bertholet, Religionsgeschichtliche Ambivalenzerscheinungen, in: Theol. Zeitschr. 4, 1948, 1 ff.

Bearbeitung wert wären. Der Lobpreis Gottes kann sich in der Stille oder im tausendfältigen Gesang vollziehen, in der Einsamkeit oder in der Gemeinschaft; Rundprozessionen suchen in den Dunstkreis des Heiligen zu kommen, um Segen und Heil zu erlangen, oder ziehen einen Bannkreis, um feindliche Mächte abzuhalten; ein Gebet kann Segen und Fluch zugleich enthalten. Für die Theophanie hat bereits Hempel[95] darauf hingewiesen, daß mit Furcht und Schrekken unlösbar das Gefühl des Vertrauens verbunden ist. Der Sinai ist Begründung des Heils, vom „Tage Jahves" erhofft man sich Rettung und Heil. Heils- und Unheilserwartung hängen aber nicht vom Objekt ab, indem das eine sich auf Israel, das andere auf seine Feinde bezieht, sondern ist die „Zerlegung eines ursprünglichen Komplexes in seine einzelnen Komponenten"[96]. Doch darf man diese Erscheinung nicht mit Bertholet lediglich von der menschlichen Psyche aus betrachten. Denn in dieser Sicht ist sie nur Reaktion auf eine objektiv gegebene Tatsache. Die Epiphanie ist in ihrem Wesen ambivalent, wie mannigfache Äußerungen zeigen. „Zur Zeit der *Morgenwende*" (d.h. in der Nacht, wo es noch dunkel ist) „schaute Jahve gegen das Heer der Ägypter in der Feuer- und Wolkensäule und brachte ihr Heer in Verwirrung" (Exod 14, 24) „und am *Tage* sah Israel sie tot am Meeresstrande liegen" (Exod 14, 30). Bei Ez 1, 4 naht sich in der ersten Vision der Sturmwind von *Norden,* der Unheilsgegend, während Ez 43, 2 die „Herrlichkeit des Gottes Israel von *Osten* herkam". Die Erde erstrahlte in seiner Herrlichkeit und die Herrlichkeit Gottes zog in den Tempel ein durch das Tor, dessen Vorderseite nach Osten lag[97]. Der Osten ist nicht nur erwähnt, weil die Herrlichkeit Gottes in dieser Richtung ausgezogen war (vgl. 11, 22f), sondern weil er zugleich die glückbringende Seite ist; denn Jahve will jetzt für immer in ihrer Mitte im Tempel wohnen (43. 9). Dieser Gegensatz spielt auch herein bei der Wolken- und Feuersäule (Exod 13, 21ff), bei der Scheidung zwischen Dunkel und Licht[98], Feuer und Licht, Sturm und Wind, Wolke und Herrlichkeit und findet seine Krönung in dem Gerichtsgedanken, der dem Frommen Segen, dem Gottlosen aber Ausstoßung aus der Jahvegemeinde und damit Unsegen bringt[99]. Amos

[95] Hempel 26 f.
[96] Hempel aO.
[97] J. Ziegler, Die Hilfe Gottes am Morgen, in: Festschr. Nötscher. 1951, 286 f.
[98] Vgl. dazu Aalen aO.
[99] Weiser, in: Festschr. Bertholet 525.

5, 18ff heißt es vom Tage Jahves: „Finsternis ist er und nicht Licht. Dunkel ist er und ohne Glanz“ (Nötscher), während Jes 9, 1ff „das Volk, das in Finsternis wandelt, ein großes Licht schaut; über denen, die im Lande des Todesschatten wohnen, erstrahlt ein Licht“ (Ziegler). Sprachlich zeigt sich die Ambivalenz in dem Nebeneinander von „furchtbar“ und „lebendig“. So steht dem „furchtbaren“ Gott, der mit Schrecken am Sinai herniederfährt, der „lebendige“ Gott gegenüber, nach dem man mit Leib und Seele sich sehnt und nach dem man dürstet wie die Hindin nach frischem Wasser (Ps 42, 2; 84, 3). Ist in diesem Falle der Komplex sprachlich in zwei verschiedene Wörter aufgespalten, die dem gleichen Subjekt angehören, so können beide einzeln für sich zugleich auch beide Schattierungen aufweisen.

נוֹרָא ist schreckenerregend für die Feinde, ehrfurchtgebietend für die Freunde: Ps 47, 1ff ist das Wort auch stilistisch in die Mitte gestellt: „All ihr Völker, klatscht in die Hände, jauchzet Gott zu mit Jubelschall! Denn Jahve, der Höchste, ist furchtbar, ein König, groß über die ganze Erde. Er unterwarf uns Völker, Nationen unseren Füßen.“ Der lebendige Gott ist das Ziel allen Flehens und Betens; aber es ist auch „furchtbar, in die Hände des lebendigen Gottes zu fallen“.

Die angeführten Beispiele dürften zur Genüge gezeigt haben, daß es sich bei der Ambivalenz nicht um eine religionswissenschaftliche Kategorie handelt, in die man gleiche oder ähnliche Erscheinungen einordnet, sondern daß gerade sie uns in eines der tiefsten Probleme der atl Theologie überhaupt, in den Gegensatz zwischen *Verhüllung und Offenbarung,* hineinführt. Exod 33, 20ff sagt Gott zu Moses, der sein Angesicht schauen will: „Wenn meine Herrlichkeit vorüberzieht, stelle ich dich in die Felsenritze und decke meine Hand über dich, bis ich vorüber bin; wenn ich dann meine Hand wegziehe, wirst du meine Rückseite sehen, meine Vorderseite kann man ja nicht sehen.“ Und Elias lernt vielleicht an der gleichen Stelle am Horeb in dem Säuseln des Windes Gott als den stillen, milden, lebendigen und gegenwärtigen kennen (1 Kg 19, 10ff). Jesajas darf schließlich in dem seltsamen Wechsel von Verhüllung und Enthüllung Jahve Zebaoth als den Heiligen schauen (Jes 6, 1ff).

Der Verhüllungscharakter

Gerade der Verhüllungscharakter ist im Alten Testament von großer Bedeutung und bedarf daher einer eingehenderen Betrachtung. Denn Epiphanie und Verhüllung sind an sich Gegensätze, die sich gegenseitig ausschließen; denn durch die Verhüllung wird die Sichtbarkeit, der Kern einer jeden Epiphanie, aufgehoben. Aber die Vorstellung des unsichtbaren Gottes ist nicht erst das Ergebnis einer späteren Reflexion, sondern ein der Epiphanie von Anfang an innewohnendes Merkmal, das bedingt ist durch das Gefühl des großen Abstandes, der zwischen allem Profanen und Heiligen, Unreinen und Reinen besteht und seinen bezeichnenden Ausdruck in der Forderung gefunden hat, daß man Gott nicht schauen dürfe (Exod 19, 21f)[100]. Selbst Moses darf nur die Umrisse seiner Gestalt sehen (Exod 33, 17). Hier klingen Vorstellungen an, die wir bereits im frühen Griechentum kenngelernt haben, die aber in scharfem Gegensatz zu der philosophischen Lehre vom ἀόρατος θεός stehen, der dem Alten Testament fremd ist und erst durch das hellenistische Judentum Aufnahme fand[101]. Die Arten der Verhüllung wechseln hierbei mit der Zeit und den sie tragenden Vorstellungsinhalten, der Grundgedanke selbst aber bleibt bestehen. Am einleuchtendsten tritt uns die Verhüllung in der Wolke entgegen, die das Volk begleitet (Exod 13, 20), den Sinai einhüllt (Exod 19, 16) oder im Tempel über der Lade steht (Exod 40, 34). In anthropomorpher Weise wird Gott im מַלְאַךְ יהוה „verhüllt" (Gen. 16, 7; 31, 11; Ri 6, 11; 13, 3ff), der nicht mit Stier als ein kreatürlicher himmlischer Bote[102], sondern als eine Erscheinungsform Gottes anzusehen ist. Diese ist eine Theophanie, die jedoch „Jahves überweltliches Wesen ausdrücklich wahrt und nur sein spezielles Wirken unter den Menschen zum Zweck der Geschichtsbildung in Gestalt einer vorübergehenden Verkörperung des heilsschaffenden Gotteswillen zu begreifen sucht"[103]. Allmählich treten die sinnlichen Vorstellungen zurück. Bultmann lehnt mit Recht den Begriff „Vergeistigung" ab, da die Gottesferne nicht durch rationale Erwägungen wie im Griechentum bedingt ist, sondern durch eine Radikalisierung, indem der Mensch sich seiner Menschlichkeit immer stärker bewußt wird[104].

[100] Nötscher, Angesicht Gottes 34 ff.
[101] Bultmann, in: ZNTW 29, 1930, 177 f.
[102] F. Stier, Gott und sein Engel im AT, in: Atl Abh. 12, 2. 1934.
[103] Eichrodt 2, 7. Junker, Genesis 63. v. Rad, Genesis 103 f.
[104] Bultmann aO. 179.

Als Übergang ist die Elias Perikope (1 Reg 19, 11) anzusehen, in welcher der Prophet sein Gesicht verhüllt, um den Anblick Gottes zu entgehen, die Epiphanie selbst aber nicht als Vision, sondern als Audition auftritt. Es kommen daher jetzt allgemeine Begriffe auf: כָּבוֹד, das sich bereits Exod 24, 15 findet, dehnt sich später weiter aus und besagt nichts anderes als Gottes machtvolles „Wesen und Wirken in seiner lichtvollen herrlichen Erscheinung“ [105]. Auch der שֵׁם Jahves gehört hierher [106]. Doch nimmt er insofern eine gewisse Sonderstellung ein, indem er nicht nur Ausdruck für das Wesen Gottes ist, sondern durch das ihm innewohnende dynamische Element in unmittelbare Beziehung zu Gott treten kann. Daher muß der Name selbst bisweilen wieder verhüllt werden. So antwortet der Jahve-Engel dem Manoach, dem Vater Samsons: „Warum fragst du nach meinem Namen? Wunderbar ist er“ (Ri 13, 18: Nötscher). Vg. auch Gen 32, 30.

Dem Streben nach Verhüllung ist ferner die *unklare Ausdrucksweise* zuzuschreiben, die gerade bei Epiphanie-Schilderungen häufig zu beobachten ist und daher nicht etwa auf Verderbnis des Textes beruht. „Gotteserscheinungen stehen als einsame Größen da und sind scheinbar in ihrem letzten Inhalt unverstanden und unwirksam“ [107]. Die zahlreichen Epiphanien, die Abraham und Jakob zuteil werden (Gen 12; 28), werden im einzelnen nie beschrieben. Bei der Epiphanie des „Fürsten des Heeres Jahves“ vor Josua im Bereich von Jericho (Jos 5, 13ff) ist die Angabe der Örtlichkeit und der Personen äußerst vage, der eigentliche Zweck der Epiphanie wird überhaupt nicht angegeben [108]. Das nächtliche Ringen Jakobs (Gen 32, 23ff) ist in „das Dämmerlicht des Geheimnisses gehüllt und schildert eine Szene, des Rembrandtschen Pinsels würdig“ [109]. Der Gegner wird mit einem unbestimmten „Mann“ bezeichnet (V 25), Name und Aussehen bleiben unbekannt; von der Absicht seines Tuns erfahren wir nur indirekt durch die Umbenennung Jakobs (V 29). Die Gestalt Jakobs dagegen steht völlig klar vor unseren Augen [110]. Er hält den Gegner fest und fragt ihn nach seinem

---

[105] Stein 168 ff. Steinheimer 13.

[106] Eichrodt 2, 15.

[107] Eising, Jakobserzählung 151.

[108] F. M. Abel, L'apparition du Chef de l'armée de Jahve à Josue, in: Studia Anselmiana 27/8, 1951, 109 ff.

[109] H. Gunkel, Genesis³, in: Göttinger Handkommentar z. AT I 1, 1910, 365. Michaeli 64 ff.

[110] Gegen Eising, Jakobserzählung 119 f.

Namen, weil er weiß, daß er dadurch ihn in seiner Gewalt hat. Wenn auch zweifellos unsere Erzählung Spuren eines älteren vielleicht ätiologisch gefärbten Berichtes enthält, die nicht völlig ausgeglichen sind, so bildet sie doch, wie Eising 118ff überzeugend nachgewiesen hat, in der uns vorliegenden Form ein einheitliches Ganzes, deren letzter Sinn in der heilsgeschichtlich bedeutsamen Namensänderung Jakobs liegt. Die Dunkelheit der Szene dürfte daher weniger aus der Kontamination verschiedener Quellen als aus der Sache selbst zu erklären sein. Derselbe Befund liegt bei den Propheten vor. Auch Jes 6, 1 wird uns nur der Saum des Gewandes, nicht aber die Gestalt Gottes beschrieben, vor der selbst die Seraphen ihr Antlitz bedecken. Eine große Zurückhaltung zeigt Ezechiel bei der Schilderung der Herrlichkeit Gottes (1, 26ff). Achtmal gebraucht er den Ausdruck „das Aussehen wie“ (כְּמַרְאֵה)) oder „das aussah wie“ und viermal „eine Ähnlichkeit mit“ oder „das glich“ (Ziegler z. St.). Aber wie Gott wirklich aussah, erfahren wir nicht.

Es ist aber bemerkenswert, daß die Verhüllung sich nur auf die Schau Gottes, nicht auf sein Wort bezieht[111]; es ist daher bei manchen Fällen fraglich, ob die unklare Ausdrucksweise tatsächlich auf die Verhüllung zurückzuführen ist oder nur deswegen angewendet wird, weil der Blickpunkt auf das gesprochene Wort gerichtet ist.

Die Verhüllung ist letztlich begründet in der *„Furcht* vor dem nahen *Gott“*[112]. Gerade sie ist die eigentliche Wirkung einer jeden Epiphanie; sie beginnt bei Jakob, der sich fürchtet, weil er am Orte Gottes geweilt hat (Gen 28, 10), und reicht bis zu Jesaias mit seinem Schreckensruf „Weh mir“ (6, 4) und zu Ezechiel, der zu Boden stürzt und erst mit der Kraft Jahves sich auf seine Füße stellen kann (1, 28ff), wie auch Jesaias durch den Engel gereinigt werden muß (Jes 6, 6). Dieser Furchtcharakter gehört wesentlich zur atl Epiphanie; er ist nicht wie bei der Antike ein Symptom neben anderen, sondern gibt ihr weitgehendst das Gepräge. Selbst wenn die Epiphanien eine frohe Botschaft bringen (Gen 28, 17), reagiert der Mensch zunächst in der gleichen Weise, weil er stets den Einbruch des Göttlichen in seine Welt fühlt[113], woraus sich die große Bedeutung der Formel „Fürchte dich nicht“ erklärt, die bis ins Neue Testament nachwirkt[113a]. Daher fällt Jahves Einkehr bei Abraham

[111] Fascher 53.
[112] Hempel 8 ff.
[113] Eising, Jakobserzählung 249.
[113a] L. Köhler, in: Schweiz. Theol. Zeitschr. 1919, 33 ff.

und seine Bewirtung mit Sahne, Milch und jungem Rind (Gen 18, 1ff) völlig aus dem atl Rahmen heraus. Es dürfte wohl hier vorisraelitisches Gut vorliegen, das allmählich auf Jahve übertragen wurde[114].

Die enge Verbindung zwischen Furcht und Verhüllung zeigt יֵרָא, das als Terminus für Epiphanie vorkommt und sich besonders an eschatologischen Stellen findet. Ein lehrreiches Beispiel bietet Soph 2, 11, wo es vom Strafgericht über Moab und Ammon heißt: „Furchtbar wird sich Jahve wider sie erweisen (נוֹרָא); er läßt alle Götter vergehen“[115]. Die LXX liest ἐπιφανήσεται, das manche als נִרְאָה in den Text einsetzen wollen[116], da sie scheinbar mit der Lesart von M nichts anzufangen wissen. Und doch drückt M den gleichen Sachverhalt wie die LXX aus, nur unter einem anderen Gesichtswinkel. Bei Ereignissen, die in der Zukunft liegen, steht nicht so sehr das Phänomen als solches, sondern seine Auswirkungen im Mittelpunkt des Interesses. Da die Sprache aber einen einheitlich geschauten oder vorgestellten Vorgang nicht durch ein einziges Wort ausdrücken kann, sondern wegen ihres sukzessiven Charakters einen Punkt herausgreifen muß, der ihr als besonders wesentlich erscheint, hat sie in unserem Falle den Gedanken der Furchtbarkeit gewählt, der für den יום־יהוה kennzeichnend ist, der seinerseits נוֹרָא genannt wird (Joel 2, 11; 3, 4; Mal 3, 23). Daneben ist das Streben nach verhüllender Ausdrucksweise in Rechnung zu stellen, die eine Epiphanie nicht beim Namen zu nennen wagt, sondern nur den Eindruck hervorhebt, den sie auf die Gläubigen ausübt. Man wird wohl beide Faktoren berücksichtigen müssen, da gerade bei sprachlichen Erscheinungen stets eine Mehrheit von Bedingungen und treibenden Kräften am Werke ist. Von dieser Sicht aus können wir noch einige andere bisher mißverstandene Stellen deuten. Im Psalm De profundis *(130)* will der Fromme sich aus seiner Sündennot zu Gnade und Vergebung erheben. Denn niemand kann bestehen, wenn Gott die Sünde anrechnet (V. 3). Mit dieser Erkenntnis geht ihm aber zugleich die Größe Gottes auf, der allein vergeben kann. Dieser göttliche Machterweis ist für ihn ein Einbruch Gottes in seine Welt, gleich einer Theophanie, die ihn erzittern läßt[117] vgl. V. 4: „Doch wahrlich, bei dir ist Vergebung, daß

---

[114] Hempel 14. v. Rad z. St.
[115] Nötscher z. St.
[116] Kittel, Elliger z. St.
[117] Weiser, Psalmen 516.

man dich fürchte (תִּוָּרֵא)“. Die LXX und V haben dies nicht verstanden und übersetzen ἕνεκα τοῦ νόμου σου ὑπέμεινα σε — propter legem tuam sustinui, wobei sie die zweite Vershälfte in den nächsten Vers hinüberziehen. Sie haben תִּוָּרֵא als תּוֹרָה aufgefaßt, was insofern nicht so ganz abwegig ist, als im Aramäischen ה und א wechseln können. Auch das Psalt. Nov. „ut cum reverentia serviatur tibi“ drückt den eigentlichen Sachverhalt nicht klar genug aus. Ähnlich liegen die Verhältnisse bei *Ps 90,* der in einem strengen Parallelismus aufgebaut ist. Der Gottlose erfährt den Herrn im Grimm und Zorn (V. 11), der Fromme aber in seiner Herrlichkeit (V. 16). Daher ist an V. 11: „Wer erkennt deines Zornes Gewalt und bei deiner furchtbaren Erscheinung (וּכְיִרְאָתְךָ) deinen Grimm“, wobei יִרְאָה zu beiden Gliedern gehört, gegen Nötscher z. St. nichts zu ändern. Die LXX gibt die Stelle mit ἀπὸ φόβου, V mit „prae timore“ und Psalt. Nov. mit „pro debito tibi timore“ wieder. Überhaupt dürfte נוֹרָא als Aussage von Jahves Eigenschaften häufig, wenn auch nicht immer, mit der Epiphanie-Vorstellung zusammenhängen. Als Beispiel sei noch an *Ps 47, 3* erinnert, der zweifellos eine Epiphanie Jahves, der V. 6 unter Jauchzen emporsteigt, schildert, wobei wir es dahingestellt sein lassen, ob es sich um eine historisch, eschatologische oder (weniger wahrscheinlich) kultische Epiphanie handelt (Nötscher, Weiser, Kraus). Auch hier ist wieder das Gegensatzpaar, die Freude der Frommen und das Leid der Gottlosen, zu beachten: „Jauchzet Gott zu mit Jubelschall. Denn Jahve, der Höchste, ist furchtbar (sc. erschienen), ein König groß über die ganze Erde. Er unterwarf uns Völker“ (Nötscher) vgl. LXX: φοβερός, V und Psalt. Nov.: terribilis.

Die verhüllende Ausdrucksweise oder das „Sprachtabu“ (Havers) weist aber bei der Epiphanie zwei Seiten auf. Es kann nicht nur die Sache durch die Sprache verhüllt werden, sondern es kann auch der umgekehrte Fall eintreten, daß man die Sache beim richtigen Namen nennt, da sie selbst verhüllt ist. Hierher ist der Ausdruck „Gottes Angesicht schauen“ פָּנִים רָאָה zu ziehen, durch den die göttliche Gegenwart in der Wolke oder Feuersäule, insbesondere über der Lade, bezeichnet wird[118]. Die Verwendung des Plurals ist nicht etwa ein Zeichen für die große Bedeutung, die man der äuße-

[118] Nötscher, Angesicht Gottes 1924. A. R. Johnson, Aspects of the use of the terme panim in the AT, in: Festschr. Eissfeldt 1947, 155 f.

ren Gestalt eines Menschen, vor allem seinem Gesicht zollte[119], sondern dürfte als ein Plural amplitudinis und darüber hinaus vielleicht sogar als ein „tabuistischer“ Plural[120] gedeutet werden, so daß letztlich eine Kontamination zweier verhüllender Ausdrucksarten vorliegen würde.

Es liegt schließlich in dem Wesen der Verhüllung, daß ein *Überspringen* göttlicher Eigenschaften auf den Menschen im Gegensatz zur Antike nicht möglich ist. Die Furcht der Israeliten vor Moses, als er mit den Gesetzestafeln in der Hand leuchtenden Angesichts infolge der Unterredung mit Jahve vom Sinai herabstieg (Exod 34, 29), beweist das Außergewöhnliche, das nur einem Begnadeten zuteil wird.

Der Lichtcharakter

Als weiteres Kennzeichen der Ambivalenz ist ihr *Lichtcharakter* zu beachten, der nicht nur als Zeichen der Gegenwart, sondern zugleich als Symbol seiner Offenbarung aufgefaßt wurde. Man pflegte dabei, wie es jüngst wieder Steinheimer getan hat[121], eine einheitliche Entwicklungslinie aufzuzeigen, die etwa von Gen 15, 17, wo Jahve als rauchender Ofen und Feuerflamme dem Abraham erscheint, über die Sinai-Epiphanie bis zu Ezechiel verläuft, für den Jahve überhaupt der im Lichtglanz erstrahlende Gott ist. Doch kann man hierbei noch genauere Unterscheidungen anbringen. Feuer und Licht dürfen nämlich nicht ohne weiteres gleichgesetzt werden, sondern stellen in Wirklichkeit zwei Seiten eines einheitlichen Komplexes dar, d. h. sie sind ambivalent. Das Feuer repräsentiert die dunkle Seite, die sich übermächtig-erschreckend und unheilvoll auswirkt, das Licht aber die helle Seite Jahves. Die sich dem Abraham zeigende Feuerflamme (Gen 15, 17), der brennende Dornbusch (Exod 3, 2ff), die Feuersäule (Exod 13, 21), der in Rauch gehüllte Sinai (Exod 19, 18) und der in einer Feuerflamme zum Himmel auffahrende Engel Jahves (Ri 13, 20) stellen die Gewichtigkeit und Mächtigkeit Gottes dar. Sonst steht das Feuer ausschließlich im Dienste des Gerichtes[122]. Neben dem Feuerregen über

[119] E. Dhorme, L’emploi métaphorique des noms de parties du corps en hebreu et en accadien. 1923, 42 f.

[120] W. Havers, Zur Bedeutung des Plurals, in: Festschr. P. Kretschmer 1926, 39 ff.

[121] Steinheimer 11 f.

[122] Mayer 60 ff.

dem sündigen Sodom und Gomorrha (Gen 19, 24) werden bei den Propheten meistens Feuererscheinungen erwähnt. Jes 29, 5 greift Jahve bei der Belagerung Jerusalems mit „Wind, Wirbelsturm und fressender Feuerflamme“ ein, beim Gericht über Assur sind „seine Lippen voll Groll, seine Zunge wie fressendes Feuer“ (Jes 30, 27). Nach Ez 39, 6 „sendet Jahve Feuer wider Magog und die in Sicherheit lebenden Inselbewohner“ (vgl. Ziegler z. St.).

Andererseits heißt Jahve das „Licht Israels“ (Jes 10, 17). Bei der Geburt des Gotteskindes schaut das Volk ein großes Licht (Jes 9, 1). Wenn Jahve kommt und in Herrlichkeit erstrahlt, müssen die Gestirne verblassen (Jes 24, 21ff). Alle Völker wallen nach Jerusalem: „Auf, werde Licht, denn es kommt dein Licht, und die Herrlichkeit Jahves erstrahlt über dir“ (Jes 60, 1ff). Der Prophet kann nicht schweigen, bis „wie Lichtglanz seine Gerechtigkeit aufgeht“ (Jes 62, 1). Beide Seiten werden Jes 10, 16ff betont bei der Androhung der Vernichtung des assyrischen Heeres: „Das Licht Israels wird zum Feuer und sein Heiliger zur Flamme, die brennt und verzehrt seine Dornen und Disteln“ (Ziegler). Bei der Schilderung der Herrlichkeit Gottes erstrahlt bei Ez der obere Teil der Gestalt heller als der untere: „Dann sah ich etwas wie das Blinken von Glanzerz. Von dem an, was aussah wie seine Hüften aufwärts, und von dem an, was aussah wie seine Hüften abwärts, sah ich etwas, das wie Feuer aussah, und Glanz war rings um ihn her“ (Ez 1, 27; 8, 1).

Wenn man bei den Propheten auch eine Zunahme des Lichtcharakters beobachten kann, so fehlt er keineswegs in der älteren Zeit, macht sich vielmehr durch eine Nichterwähnung des Feuers ausdrücklich bemerkbar. Bei der Erneuerung der Gesetzestafeln „zieht Jahve an Moses vorüber“ (Exod 34, 6) und Moses verweilt bei ihm vierzig Tage und vierzig Nächte (Exod 34, 28). „Als aber Moses vom Berge Sinai herabstieg, da wußte er nicht, daß die Haut seines Gesichts infolge seines Redens mit ihm Strahlen warf“ (Exod 34, 29f). Ebenso gehört die Eliaserzählung in diesen Zusammenhang (1 Reg 19, 10ff). Ferner ist zu beachten, daß es keine ausgesprochenen Feuerepiphanien gibt. Das Feuer ist immer irgendwie verbunden mit Wolke, Donner, Wind, Wirbelsturm, Erdbeben, Regengüssen, Rauch, Trompetenschall usw. (vgl. die oben angeführten Belege). Es ist stets eine Begleiterscheinung und zugleich ein Zeichen für die wunderwirkende Macht Gottes wie beim brennenden Dornbusch (Exod 3, 2ff). Beim Feuergericht fällt der ver-

hältnismäßig enge Rahmen auf, in dem es sich abspielt, indem es sich nur auf einzelne Städte und Völker bezieht (Am 2, 5; Jer 17, 27 usw.) [123] und nur an wenigen Stellen die ganze Erde erfaßt (Soph 1, 18; 3, 8). Schließlich tritt das Feuer abgesehen von den Stellen, wo es als Zeichen der Macht Gottes erscheint, stets als Vernichtungsfeuer und nie als Reinigungs- und Läuterungsfeuer auf [124]. Im Gegensatz dazu gibt es selbständige Lichtepiphanien (Jes 60, 1ff; 62, 1f; 24, 23 usw.); sie beziehen sich nicht auf eng begrenzte Objekte, sondern sind universal auf ganz Israel oder die ganze Erde eingestellt. Das starke Hervortreten des Lichtcharakters in der späteren Zeit dürfte mit dem Unterschied zwischen historischer und eschatologischer Epiphanie zusammenhängen: bei letzterer stand die heilvolle Zukunft im Mittelpunkt, der die Vernichtung der Gegner nur den Weg bahnt.

Wir sehen, daß Feuer und Licht einen hohen theologischen Gehalt haben und uns symbolhaft das Wesen Gottes zu erklären suchen. Gott ist nicht nur der Dunkle, Unheimliche, Geheimnisvolle, sondern auch der Lichte, Starke und Heilbringende. Der Nachdruck liegt letztlich — und das ist wesentlich — auf der Lichtseite. Denn als man daran ging, sich eine Vorstellung von Gott selbst zu machen, da war es das Bild einer „feurig-glänzenden Menschengestalt, auf dem Cherubwagen thronend und nach allen Seiten Glanz ausstrahlend“ [125] und nicht nur eine Feuerepiphanie. Von hier aus wird nun auch Jes 6, 4 verständlich. Man hat mit Recht gefragt, warum das Feuer bei der Berufungsvision nicht erwähnt wird, während andererseits die Ursache des Rauches im Dunklen bleibt. Keinesfalls ist etwa an den Atem der Seraphe zu denken, eher an die Sinaiepiphanie, bei welcher der Berg in eine große Wolke gehüllt ist (Nötscher z. St.). Wir möchten meinen, daß Feuer und Licht absichtlich nicht genannt sind, da der Begriff des Heiligen beide Seiten umfaßt und die einseitige Betonung der einen die Benachteiligung der anderen bedeuten würde. Eng verbunden mit unseren Begriffen ist das Wort כָּבוֹד, das aber nicht mit Eichrodt 2, 9 „der in die Augen fallende Strahlenglanz, der von Jahve ausgeht“, mit Köhler 110ff der „Lichtglanz Gottes“ oder mit v. Rad das „Sinnenfällige an der Erscheinung Jahves“ ist [126], sondern das Wesen Gottes

[123] Mayer 73.
[124] Mayer 63.
[125] Stein 276.
[126] v. Rad, Art. Doxa, in: Theol. Wtbch. 7, 241.

oder seiner Attribute zum Ausdruck bringt und daher mit der Lichtgestalt nicht in engerer Beziehung zu stehen braucht als wie mit jeder anderen Erscheinungsform und nur deswegen vielfach mit ihr gleichgesetzt wird, weil Feuer und Licht eine so große Bedeutung im atl Glaubensleben spielen. Aus dieser Grundbedeutung heraus erklärt es sich, daß das Wort mit Gewittererscheinungen (Exod 24, 15ff; Ps 97, 1ff) ebenso wie mit Lichterscheinungen (Jes 24, 23 u. ö.) verbunden ist [127], aber auch bei Jes 6 vorkommt.

h) Die Niveausenkung

Unser Überblick hat gezeigt, welch tiefer religiöser Gehalt der Epiphanie-Vorstellung im Alten Testament innewohnt, die nirgends Spuren von Verflachung erkennen läßt. Infolgedessen ist der Begriff der *Niveausenkung* nur schwach ausgeprägt. Er geht von zwei Ansatzpunkten aus: Zunächst ist auch er den allgemein menschlichen Mechanisierungs- und Abschleifprozessen unterworfen, die sich besonders im Kult leicht geltend machen können. Ferner vermag die Verhüllung, bei der Sache und Wort nicht genau übereinstimmen, die Bedingung dafür zu sein, daß der eigentliche Sinn nicht mehr erkannt wird und Grenzverschiebungen eintreten. Den Wandel der Auffassungen kann man gut bei dem Ausdruck „das Angesicht Gottes schauen" verfolgen, der ursprünglich nur bei Epiphanien gebraucht werden konnte. Aber schon frühzeitig versteht man darunter den „Besuch des Heiligtums" (Exod 23, 15. 17; Ps 42, 3; Jes 1, 12), die Erflehung der Gunst und Barmherzigkeit Gottes (Ps 24, 6; 105, 4) und die Gewährung seiner Hilfe (Ps 4, 7; 31, 17), wie auch das „Wandeln vor dem Angesicht Gottes" (Ps 41, 13) oder das „Leuchten seines Angesichtes" (Ps 31, 17; 80, 4. 8. 20 usw.) ähnliche Bedeutungen angenommen haben. Entsprechend bezeichnen das „Verbergen des Antlitzes" oder das „Verwerfen von seinem Antlitz" (Ps 22, 25; 102, 3; Jer 15, 1) den Entzug der Gnade und die Verwerfung [128]. פָּנִים ist in Bezug auf Jahve überhaupt oft nichts anderes als eine Umschreibung für das Personalpronomen vgl. z. B. Ps 21, 10: „Du wirfst sie (d. h. die Feinde) in den Feuerofen, sobald dein Angesicht (d. h. du) erscheint" [129]. Man ist leicht geneigt, einzelne dieser Erscheinungen wie z. B. den Tempelbesuch als orien-

---

[127] Stein, Index s. v. Licht.
[128] Nötscher, Angesicht Gottes 131 f.
[129] Johnson 159.

talische Formeln aufzufassen, die von der Schau des im Tempel aufgestellten Götterbildes ausgegangen sind und im Alten Testament, das den Bildkult nicht kannte, vergeistigt worden seien[130]. Somit würden unsere Worte eine Niveauhebung darstellen. Doch liegen die Verhältnisse sehr viel komplizierter. Es besteht nämlich ein großer Unterschied zwischen dem Alten Orient und dem Alten Testament. Der Gegensatz liegt nicht so sehr im Kultbild und der Bildlosigkeit, sondern vielmehr in der Art, wie Gott geschaut wird. In Babylon ist es die dauernde Gegenwart des im Tempel befindlichen Gottes, in Israel die unerwartete Epiphanie (Gen 18, 22; 19, 27)[131] oder, da sie selten eintrat, das unsichtbare Wohnen Gottes über der Lade. Wir werden daher dem Sachverhalt gerechter, wenn wir den Bedeutungswandel vom atl Standpunkt aus betrachten und dabei die verschiedenen Entwicklungsstufen berücksichtigen. Von dieser Warte aus handelt es sich tatsächlich um eine Niveausenkung, die eine parallele, völlig unabhängige Entwicklung auch im Babylonischen aufzuweisen hat[132]. Hierbei waren maßgebend die Priester beteiligt. Gerade bei ihnen, die „Tag und Nacht vor Jahve stehen“ (Ps 134), mußte sich notwendigerweise durch die Macht der Gewohnheit eine gewisse Profanierung einstellen, der Gedanke einer beruflichen Tätigkeit stärker in den Vordergrund treten. So kann „vor Jahve stehen oder wandeln“ einfach bedeuten: „den Priesterdienst ausüben, die Priesterwürde besitzen“ (1 Sam 2, 30), „vor Jahve essen“ ein „Mahl mit Opferfleisch halten“ (Deut 15, 20). Da sie die führende Oberschicht waren, die nicht nur vor Gott stehen, sondern auch wie die Leviten „vor dem Volk“ (Ez 44, 11) d. h. zu ihrer Verfügung, so mußte sich ihr Einfluß wie auf allen übrigen Gebieten des Lebens auch in der Sprache und zwar zumeist unbewußt auswirken. Es ist dabei beachtenswert, daß nur Ausdrücke von der Niveausenkung betroffen werden, in denen der Mensch Träger der Handlung ist und Gott als Objekt erscheint. Dagegen finden sich für נִרְאָה und נִגְלָה, bei denen Gott das handelnde Subjekt ist, viel weniger Beispiele. Vor allem sind die Stellen zu berücksichtigen, in denen die Wortoffenbarung vornehmlich im Blickfeld liegt und die sinnliche Warnehmung nur den Auftakt dazu bildet, so daß die Worte für „erscheinen“ die allgemeine Bedeutung „offenbaren“ annehmen; vgl. Jer 31, 3: „Von ferne her er-

[130] Nachweise bei Nötscher, Angesicht Gottes 89.
[131] Weiser, Psalmen 20 ff.
[132] Nötscher, Angesicht Gottes 72.

schien mir Jahve: mit immerwährender Liebe habe ich dich geliebt“, wo נִרְאָה im Parallelismus zu V. 2 אָמַר steht und seinen Sinn angenommen hat. Im einzelnen ist es aber oft schwer, eine richtige Entscheidung zu fällen, und man wird sich vor Verallgemeinerungen hüten und nach weiteren Indizien suchen müssen. Daß z. B. nach Exod 6, 3 Gott Abraham, Isaak und Jakob erschienen ist, von Isaak aber nichts derartiges berichtet wird, ist kein Beweis dafür, in וָאֵרָא eine abgeschwächte Bedeutung anzunehmen, da die Erzväter eine zusammenhängende Gruppe bilden, auf die leicht übertragen werden konnte, was vielleicht nur einem oder zwei Gliedern in Wirklichkeit zukam[133].

Gegenüber einer weit verbreiteten Auffassung, daß im ganzen Alten Orient und im Alten Testament über Jahrhunderte hinweg auf kultischem Gebiete keine Veränderungen vor sich gegangen wären[134], müssen diese psychologischen Faktoren stärker in Rechnung gestellt werden. Gerade in dieser Beziehung ist es besonders erstaunlich, wie wenig der Epiphaniegedanke im Alten Testament davon betroffen worden ist.

i) Zusammenfassung

Die Eigenart der atl Epiphanie tritt am eindrucksvollsten bei einem Vergleich mit der Antike hervor. Als etwas grundlegendes Neues muß man dabei die Ausbildung einer eschatologischen Epiphanie ansehen. Sie hängt eng mit der Art und Weise zusammen, wie die Epiphanie betrachtet wird: der Grieche betont stärker das Sehen, der Hebräer das Hören; bei dem einen herrscht die Raum-, bei dem anderen die Zeitvorstellung vor[134a]. Für die Antike bedeutet die Epiphanie lediglich den Einbruch der Gottheit aus dem Jenseits ins Diesseits oder der Aufstieg des Menschen aus der sichtbaren Welt mit all ihren Nöten und Schwierigkeiten in die unsichtbare, die voll unaussprechlichen Glückes ist. Anders der Hebräer: er steht in einer Entwicklung, die von der Vergangenheit über die Gegenwart in die Zukunft reicht. Es gibt aber dabei kein Zurück, sondern nur ein Vorwärts, das bestimmt wird durch das von Gott gesetzte Ziel und sich vollendet in der Heilszeit. Die Erscheinungen

[133] Gegen Michaelis, Art. ὁράω in: Theol. Wtbch. 5, 350 ff.

[134] Gegen Weiser, Psalmen 11 ff.

[134a] O. Cullmann, Christus und die Zeit 43 ff; 70. Vgl. dazu die Verbesserungen bei Boman 140 ff.

Gottes dienen einzig und allein diesem Zweck; sie sollen den Weg ebnen und den Blick immer freier werden lassen. Die Epiphanien der griechischen Götter sind dagegen ziellos. Ihnen fehlt eine einheitliche Ausrichtung. Daher beziehen sie sich auf die unbedeutenden und letztlich uninteressanten Sorgen des Alltags und greifen nur in das Schicksal des Einzelnen, niemals in das der Gesamtheit ein. Daher muß aber dieser Vorgang vollkommen wirkungslos bleiben und ist daher der Profanierung um so stärker ausgesetzt, während das Alte Testament davon verschont geblieben ist. Daneben wird die Epiphanie durch die verschiedene Art des Gottesbildes geformt: die heidnischen Götter tragen vorwiegend liebenswürdige Züge, wenn auch der Furcht- und Schreckenscharakter nicht fehlt. Sie treten daher meistens als helfende und heilende Rettergestalten auf. Der atl Gott ist der Heilige, dem man sich nur von fern nahen darf und von dem man Abstand halten muß. Daher spielt die Verhüllung eine bedeutende Rolle und läßt somit die Ambivalenz als eines der wichtigsten Merkmale der Epiphanie hervortreten, die in der Antike nur in Ansätzen vorhanden ist.

Es ergibt sich daraus, daß antike und atl Epiphanien durchaus ihre Eigenständigkeit haben und nur oberflächliche Berührungspunkte aufweisen. Zu einem ähnlichen Ergebnis kommt man bei einem Vergleich mit der altorientalischen Umwelt, bei der die Epiphanie in den ewigen Rhythmus von Kommen und Gehen, Blühen und Sterben eingebettet ist und weitgehendst vom Königtum getragen wird.

VIII. Das spätere Judentum

(Die Rabbinen)

Im späteren Judentum wird die Entwicklung, die sich im Alten Testament angebahnt hatte, folgerichtig weitergeführt. Eine gewisse Sonderstellung nehmen einzelne Kreise des hellenistischen Judentums ein, wie sie uns z. B. in den Makkabäerbüchern entgegentreten, bei denen der antike Epiphanie-Begriff stärker Eingang fand. Im übrigen finden sich eigentliche Epiphanie-Schilderungen, die sich auf Erden ereignen, selten, da ekstatische Erlebnisse einzelner Rabbinen nicht hierher gehören[135]. Das entgegengesetzte Urteil von Schulte 60 beruht auf völliger Unkenntnis der Quellen. Als Reste sind nur die Himmelsstimmen anzusehen, die sich in der Lehre von der Bath-Qol widerspiegeln[136]. Denn sie sind nichts anderes als der verselbständigte Verkündigungsteil einer Epiphanie und stellen somit das Ende einer Entwicklung dar, die das Übergewicht immer stärker auf diesen Teil gelegt hatte. Diese Trennung von der visio führt jedoch eine starke Niveausenkung herbei, da die Bath-Qol nur das Echo ist, das vom Himmel ausgeht und auf der Erde gehört wird, Gott also nicht mehr unmittelbar, sondern nur noch mittelbar zu seinem Volke spricht, weswegen sie auch z. T. in nur geringem Ansehen stand; jede autoritative Bedeutung wird ihr abgesprochen. Man sieht daraus zugleich, wie notwendig für jede Epiphanie die Einheit von visio und auditio ist.

Im übrigen erklärt sich die Haltung dieser Zeit aus der rabbinischen Theologie, nach der die Wohnstätte Gottes der Himmel ist, der sich so sehr von der Erde unterscheidet, daß nur noch die ihn verstehen können, die nicht bei den Menschen sind (4 Esra 5, 38). Doch dürfte diese Vorstellung wohl kaum auf eine zunehmende Vergeistigung des Gottesgedankens zurückzuführen sein, die nur aus apologetischen Gründen Nichtjuden gegenüber geltend gemacht wurde[136a]; vielmehr beruht sie auf der Überlegenheit Gottes, von dessen machtvollem Wirken das geschichtliche Leben Zeugnis ablegt[137]. Durch das Studium der Tora und durch die Beobachtung der Sittengesetze ist es durchaus möglich, in die Nähe Gottes zu

---

[135] Bonsirven 159 und Anm. 4; 206 f. Bultmann, in: ZNTW 1930, 188.
[136] Strack - Billerbeck 1, 125 ff.
[136a] Hamp 79.
[137] Strack - Billerbeck 1, 206 ff.

kommen, „in Seiner Gegenwart zu wohnen, von Seiner Hand beschützt zu werden und in Seinem Anblick zu verweilen"; dies ist aber nach den Rabbinen gleichbedeutend mit Gottschau[137a]. So ist Epiphanie bei ihnen nicht mehr visio oder auditio, sondern die Erfahrung der göttlichen Macht und Liebe. Im übrigen ist die spätjüdische Theologie, wie Hamp nachgewiesen hat, uneinheitlich und unlogisch; ein fester Systemgedanke fehlt ihr vollständig. Interessant ist in dieser Beziehung eine von Bonsirven aO. angeführte rabbinische Kontroverse über Exod 20, 22: „Ihr habt gesehen, daß ich vom Himmel her mit euch geredet habe" und Exod 19, 20: „Da fuhr Jahve auf den Gipfel des Berges Sinai herab", die Rabbi Ismael für eine auditio erklärt, während Rabbi Akiba meint, wenn die Sonne an ihrem Platz, aber auch dort, wo nicht ihr Platz sei, wandere, mit wieviel größerem Recht könnte Gott dies tun.

Dagegen ist die eschatologische Epiphanie den Rabbinen durchaus geläufig.: „Aber in der Zukunft, wenn ich meine Schekhina nach Zion zurückkehren lasse, werde ich mich über ganz Israel offenbaren, und sie werden mich sehen" (Tanch. 190 B). „Auf die Tage des Messias folgt die zukünftige Welt und Gott wird in Seiner Herrlichkeit hervorstrahlen und Seinen Arm offenbaren" (Tanch. 7 B).

137a A. Marmorstein, The Old Rabbinic Doctrine of God. 1937, 94 ff.

IX. Die Apokalyptik

Mit Ausnahme des Buches der Jubiläen[138], einer erweiterten Darstellung von Gen 1 bis Exod 12, in der die historischen Epiphanien sich in der üblichen Form finden (1, 1ff; 1, 28; 4, 19), beschränken sich die Epiphanie-Darstellungen in dieser Zeit ausschließlich auf das Gericht, und zwar kommen sie in zwei Formen vor: zunächst schildern sie das erste, der Vergangenheit angehörende Gericht über den paradiesischen Menschen. Apoc Mos. 2f fährt Gott zum Paradies in seinem Cherubwagen, um Adam zu richten. Ähnlich berichtet Adam (v. Ad. 25), wie er den Wagen mit feurigen Rädern dem Winde gleich an sich vorbeifliegen und nachher im Paradies auf ihm den Herrn umgeben von vielen Tausenden von Engeln sitzen sah, dessen Antlitz ihm wie ein unerträglich brennendes Feuer vorkam.

Ganz anderer Art ist das zweite, am Ende der Tage zu erwartende Gericht, das nach dem Henochbuche in einer großartigen Parusie stattfinden wird[139]. Unerwartet und überraschend wird der „Große Heilige" von seinem Wohnort ausziehen (97, 5) und der Gott der Welt wird auf den Berg Sinai treten, mit seinen Heeren sichtbar werden und in der Stärke seiner Macht vom Himmel erscheinen (1, 3f). Er kommt herab, um die Erde mit Gutem heimzusuchen (25, 3), die sich freut über die Erscheinung des Auserwählten (51, 4). Der Gerechte wird vor den auserwählten Gerechten erscheinen (38, 2). Der Menschensohn ist erschienen (69, 29), sitzt auf seinem Thron der Herrlichkeit (62, 2ff) und lebt in der Gemeinschaft mit den Gerechten (62, 14). Alle Dinge werden vernichtet und von der Oberfläche der Erde vertilgt werden, wenn der „Auserwählte vor dem Angesichte des Herrn der Geister erscheint" (52, 9). Träger der Parusie ist also Gott, im sog. messiologischen Teil (37—71) der „Auserwählte" oder der „Menschensohn", über dessen Natur keine rechte Klarheit herrscht, der aber jedenfalls in der Nähe Gottes steht. Mittelpunkt der Parusie ist das Gericht, vor dem alle Menschen sich fürchten (1, 5). Es befreit von allen feindlichen

---

[138] E. Kautzsch, Die Apokryphen und Pseudepigraphen des AT. 1900. H. H. Charles, The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament. 1913. P .Rießler, Altjüdisches Schrifttum außerhalb der Bibel. 1928. St. Szekely, Bibliotheca Apocrypha 1, 1933, 1 ff. P. Volz, Die Eschatologie der jüdischen Gemeinde im ntl Zeitalter². 1934, 30 ff; 163 ff. Dupont 56 f.

[139] Brinkmann 315 ff; 418 ff. E. Sjöberg, Der Menschensohn im äthiopischen Henochbuch. Lund 1946.

Mächten und gibt die Sünder der ewigen Vernichtung anheim (1, 9; 27, 3). Verbunden ist damit eine Auferstehung der Toten, die als die „Erscheinung der Gerechten in der Endzeit“ bezeichnet wird (38, 1; 53, 6). Erst in zweiter Linie ist mit der Epiphanie auch an die Aufrichtung eines endgeschichtlichen Reiches gedacht, das zahlreiche irdische Züge trägt (10, 17ff; 25, 6).

Eine besondere Stellung nehmen die *Testamente der 12 Patriarchen* ein, die griechisch, armenisch, slavisch und im 8. Buch auch hebräisch überliefert sind. Entstanden sind sie im 1. Jh. v. Chr., weisen aber verschiedene christliche Interpolationen auf. Sie enthalten Lebensbeschreibungen der 12 Söhne Jakobs mit Ermahnungen und Weissagungen für die Zukunft, die sich mehr oder minder deutlich auf Werk und Reich des Messias beziehen. „Der Herr wird dann aufgehen (ἀνατελεῖ) als ein Licht der Gerechtigkeit; Heilung und Barmherzigkeit wird er unter seinen Flügeln haben“ (Zab. 9, 8; Nepht. 8, 3). Er wird sich aufrichten (ὀρθήσεται) unter den Menschen und mitten unter ihnen wohnen (παροικεῖν: Levi 2, 11; 5, 2). Sim. 6,5 heißt es, daß nach Vernichtung der Feinde Israels Sem verherrlicht werden wird, weil der Herr, der große Gott Israels, auf Erden erscheint wie ein Mensch und die Menschheit rettet (ὡς κύριος φαινόμενος ἐπὶ γῆς.. καὶ σῴζων). Wir stehen auf anbetend (προσκυνοῦντες) den König des Himmels, der auf Erden erschienen ist in der Gestalt eines niedrigen Menschen (ἐπὶ γῆς φανέντα). Der Herr wird zuerst Israel wegen der gegen ihn begangenen Gottlosigkeit richten. Denn sie haben an den im Fleisch erschienenen Gott (παραγενόμενον θεόν) nicht geglaubt. Und dann wird er auch die Heiden richten, weil sie ebenfalls nicht an ihn geglaubt haben, als er auf Erden erschienen war (αὐτῷ ἐπὶ γῆς φανέντι: Benj. 10, 7). Das Erscheinen Gottes ist eine Parusie (Levi 8, 15; Jud. 22, 2), sein Kommen ein Heimsuchen (ἐπισκέπτεσθαι: Aser 7, 3; Levi 4, 4) zum Guten oder Bösen. Die christlichen Eingriffe sind ohne weiteres bei der Erwähnung der Menschwerdung (Sim. 6, 5; Zab. 9, 8; Aser 7, 3; Benj. 10, 7) deutlich, bei anderen Stellen kann man zweifelhaft sein, da der Aufenthalt Gottes auf Erden im messianischen Zeitalter durchaus jüdischer Glaube war. Da παρουσία in der armenischen Übersetzung fehlt, dürfte es ebenfalls auf christlichen Einfluß zurückzuführen sein[140], was insofern von großer Wichtig-

---

[140] W. Bousset, Die Testamente der 12 Patriarchen, in: ZNTW 1, 1900, 149; 167.

keit ist, als wir somit keinen Beleg aus vorchristlicher Zeit für die eschatologische Bedeutung dieses Wortes haben[141]. Damit ist zugleich die These Kilpatrick's erschüttert, wonach im hellenistischen Judentum παρουσία dem eschatologischen Kommen Gottes, ἔλευσις dem Kommen des Messias vorbehalten gewesen sei[142].

---

[141] Dupont 59.

[142] G. D. Kilpatrick, Eleusis, in: JTS 46, 1945, 136 ff. Dupont 55 ff.

X. Das hellenistische Judentum

Aus methodischen Gründen haben wir das hellenistische Judentum nicht im Rahmen der Antike behandelt, sondern ihm ein eigenes Kapitel vorbehalten, um auf diese Weise ein möglichst klares Bild seiner Anschauungen zu erhalten, da mit Recht vermutet worden ist, daß seine Kultsprache die Vermittlerrolle zwischen Antike und Christentum übernommen habe[1].

1) Der Brief des Aristeas und Josephus

Im *Brief des Aristeas*[2] bedeutet ἐπιφάνεια die Oberfläche eines Tisches (65; κατὰ ἐπιφάνειαν ohne Elision, wohl wegen der emphatischen Stellung), aber auch die Hilfe Gottes, die den Würdigen zuteil wird (265).

Für *Josephus* sind die Epiphanien Machterweise und Krafttaten Gottes, die magnalia Dei in der Geschichte seines Volkes[3]. Hierher gehören der Zug durch das Schilfmeer (Ant. 2, 339f), die Wunder auf dem Karmel (Ant. 8, 199) und bei den Syrern (Ant. 9, 60), das Zusammentreffen mit Rebekka (Ant. 1, 255), ein nach schwerer Dürre eingetretener Regenguß (Ant. 18, 286), die Austreibung Heliodors aus dem Tempel (Ant. 12, 136), aber auch die Wolke in der Stiftshütte (Ant. 3, 310). Es handelt sich hierbei um tatsächlich erfolgte historische Epiphanien, die nicht geschaut, sondern aus ihrer Wirkung erschlossen werden und daher ausdrücklich σημεῖα heißen (Ant. 3, 310; 18, 286). In ähnlicher Weise wird παρουσία verwendet bei der Schilderung der Sinaivorgänge (Ant. 3,80), der Stiftshütte (Ant. 3, 203), des Gebetes des Elisäus, der Gott anfleht δύναμιν καὶ παρουσίαν ἐμφανίζειν (Ant. 9,55) und des Regenwunders des Petronius (Ant. 18, 284). Letztere Stelle zeigt aber zugleich den Unterschied zwischen Parusie und Epiphanie, da beide Worte in demselben Kapitel vorkommen: Parusie leitet die Erzählung ein, Epiphanie steht am Höhepunkt, ist also der feierlichere Ausdruck. Auch sonst kennt Josephus die übliche Epiphanieterminologie wie ἐναργής (Ant. 9,60; 18, 286), παρ'ἐλπίδα (Ant.

---

[1] Dibelius, Pastoralbriefe 19; 62.

[2] ed. H. G. Meacham. 1935, 56; 219. P. Wendland, in: Kautzsch, Apokryphen 2, 1900.

[3] A. Schlatter, Die Theologie des Judentums nach dem Bericht des Josefus, in: Beitr. z. Fördg. christl. Theol. II 26, 1932, 53ff.

18, 286), παρὰ δόξαν (Ant. 9, 60), δύναμις, σύλληψις (Ant. 9, 60; 18, 286), wobei παρεῖναι die gleiche Distanzierung wie in der Antike aufweist, vgl. Ant. 3, 310: παρῆν δ' ἡ νεφέλη καὶ στᾶσα ὑπὲρ τὴν σκηνὴν ἐσήμαινε τὴν ἐπιφάνειαν τοῦ θεοῦ. Als Synonyma kommen ἐμφάνεια (Ant. 15, 136; 425) und ἐμφαίνεσθαι (Ant. 1, 223) vor. ἐμφαίνεσθαι bedeutet das Sichtbarwerden des bis dahin verborgenen Gottes (Ant. 8, 240; 268), in ähnlicher Wendung φαίνεσθαι (Ant. 8, 22; 9, 20; 65, 407) und ἐμφανίζεσθαι (Ant. 1, 233).

In profaner übertragener Bedeutung wird ἐπιφάνεια im Sinne von „Ruhm" verwendet und von Agrippa ausgesagt (Ant. 19, 328).

2) Philon

Bei Philon wird ἐπιφάνεια nur profan gebraucht als t. t. in den uns schon bekannten Sondersprachen[4]. In seiner Zahlensymbolik entspricht der „Epiphanie" die Zahl drei, da nämlich der Punkt nach der Zahl eins, nach der zwei die Linie (weil durch Fortbewegung der eins die zwei und durch die Fortbewegung des Punktes die Linie entsteht) und durch das Hinzukommen der Breite die Fläche nach der drei bestimmt wird[5]. Durch Hinzufügung der Höhe oder Tiefe entsteht der Körper und damit die Zahl vier. Daraus ergibt sich die große Bedeutung der Zahl drei, da zwischen drei und vier der Übergang von der unkörperlichen und gedachten Substanz zum Begriff des dreifach ausgedehnten Körpers stattfindet, der seiner Natur nach das erste mit Sinnen wahrnehmbare Ding ist (Opif. mundi 49 = 1, 16, 6 ff C.-W.). Im philosophischen Sinne bezeichnet „Epiphanie" vielfach den Gegensatz zu den verborgenen Dingen. Die leiblichen Augen nehmen überhaupt nur die Oberfläche der sichtbaren Dinge wahr und bedürfen zugleich des Lichtes von außen, die Einsicht dagegen dringt in die Tiefe der Körper ein (De virtutibus 12 = 5, 269, 13 ff C.-W., ähnlich De poster. Caini 118 = 2, 10 ff C.-W.). Inneres und Äußeres aber wird durch das Pneuma zusammengehalten, das von der Mitte bis zu den Enden sich erstreckt; sobald es aber an der äußersten Oberfläche angelangt ist, kehrt es zu seinem Ausgangspunkt zurück (Quod Deus sit 35 = 2, 64, 4 ff C.-W.). Ähnlich wird von dem leitenden Teil der Seele gleich wie aus einer Quelle der leitende Teil des Körpers getränkt,

---

[4] Leisegang, Index zu Philonis Opera ed. Cohn-Wendland 7, 288.

[5] K. Staehle, Die Zahlenmystik bei Philon v. Alexandreia. 1931, 19; 26; 97.

indem jener z. B. das Pneuma des Tastsinnes bis an die gesamte Körperoberfläche sich erstrecken läßt (De fuga et inventione 182 = 3, 150, 1 ff C.-W.).

Übertragen findet sich „Epiphanie“ im Sinne von „Ruhm, Glanz, Herrlichkeit“ besonders im politischen Bereich[6]; vgl. die Epiphanie der Diadochen, die bis zu den Grenzen des Landes und Meeres erstrahlt (De Josepho 136 = 4, 89, 7 C.-W.) oder die αὐτοκρατορικαὶ ἐπιφάνειαι der Großen (Legatio 328 = 6, 215, 19 C.-W.). Aber auch die Zahl Vierzehn soll mit σεμνότης καὶ ἐπιφάνεια alles umkleiden, da sie die Verdoppelung von sieben ist (De spec. legg. 2, 149 = 5, 122, 1 f C.-W.), während Vita Mosis 1, 3 (= 4, 120, 4 C.-W.) „Epiphanie“ der Verherrlichung der Schändlichkeit dient.

Bei ἐπιφανής dürfte die starke Betonung des Glänzenden und die verhältnismäßig häufige Verknüpfung mit Kultworten auffallen. Doch erhält im letzteren Falle das Adjektiv erst durch die Verbindung mit den betreffenden Substantiven seinen gehobenen Sinn: z. B. macht die hl. Schrift uns klar, leuchtend und strahlend (De somniis 1, 226 = 3, 253, 14 C.-W.) oder die Weizenfrucht ist die vornehmere Erstlingsgabe (De spec. legg. 175 = 5, 129, 6 C.-W.). Als Beiwort eines Tempels ist ἐπιφανής natürlich ein topographischer Ausdruck (Legatio 191 = 6, 191, 5; 151 = 6, 183, 21 ff C.-W.); wenn er Legatio 151 (= 6, 183, 21 ff) als der größte und zugleich als Hoffnung und Rettung für die Schiffer gepriesen wird, so sind die sonst im Herrscherkult üblichen Epitheta von der Person auf die Sache übertragen worden. Eine Ausnahmestellung nimmt De somn. 2, 112 (= 3, 229, 5 C.-W.) ein, wo von den „hellsten Strahlen des größten und sichtbarsten Gottes, die er aus Mitleid mit unserem Geschlecht vom Himmel her in den menschlichen Geist sendet“, die Rede ist, wobei aber weniger der kultische Charakter als vielmehr der Glanz hervorgehoben werden soll.

Dagegen ist ἐπιφαίνεσθαι ein fester Begriff im philosophisch-theologischen System Philons, der eine klare *Epiphanielehre* vor uns ausbreitet. Hierbei handelt es sich aber nicht mehr um ein gegenwärtiges hilfreiches Eingreifen Gottes, wie wir es noch bei Josephus sahen, sondern um eine mystische Vereinigung mit ihm. Zwar haben wir Menschen kein Organ in uns, mit dem wir uns das wahrhaft Seiende vergegenwärtigen könnten (De mut. nom. 7 = 3, 157, 8 ff C.-W.), aber Gott kann sichtbar werden und zwar „den unkörperlichen und in seinem Dienst stehenden Seelen erscheint er so,

[6] Schlatter aO. 54 Anm. 1.

wie er ist und bespricht sich mit ihnen wie ein Freund mit seinen Freundinnen, den noch im Körper weilenden aber erscheint er in der Gestalt von Engeln, ohne dabei sein Wesen zu verändern — denn er ist ja unveränderlich —, sondern dadurch, daß er den Seelen, die sich ein Bild von ihm machen, eine Vorstellung von anderer Gestalt eingibt, so daß sie wähnen, das Bild sei nicht eine Nachahmung, sondern jene urbildliche Gestalt selbst“ (De somn. 1, 232 = 3, 254, 12 ff C.-W.). Insbesondere seine Logoslehre, die Philon zu einem „der wichtigsten Vermittler zwischen der Antike auf der einen und dem Juden- und Christentum auf der anderen Seite macht“ [7], dient vor allem der Verbindung zwischen Gott und den Menschen. Der Logos ist nicht nur Vater und Gatte der Seele, in der er wohnt und wandelt, sondern „bewirkt vor allem die Ekstase, die Schau der himmlischen Wesen und die unio mystica“ [8], die für Philon der einzige Weg ist, um zu Gott zu gelangen. Wie Gott nachts im Schlafe Jakob erscheint (De Josepho 255 = 4, 155, 7 C.-W.) oder es der schönste Ruhm für die Seele ist, wenn Gott sie für würdig hält, ihr zu erscheinen und mit ihr zu verkehren (ἐπιφαίνεσθαι καὶ ἐνομιλεῖν: De somn. 1, 228 = 3, 253, 21 C.-W.), so wird ähnliches auch von der Allursache, die nicht selbst dem Abraham aufstrahlte und erschien (ἐπιλάμπειν καὶ ἐπιφ.), sondern eine von ihren Kräften, und zwar die königliche zum Vorschein kommen ließ (De mut. nom. 15 = 3, 159, 15 C.-W.: προφαίνεσθαι), und insbesondere vom Logos gesagt. De somn. 1, 71 (= 3, 220, 10 ff C.-W.) verkündet der plötzlich erscheinende Logos der einsamen Seele eine unerwartete, alle Hoffnung übertreffende Freude (ἐξαπιναίως ἐπιφαινόμενος), daß er ihr Weggenosse werden will (συνοδοπορεῖν). Dieser wichtige Satz findet sich in der allegorischen Ausdeutung von Jakobs Traum von der Himmelsleiter (De somn. 1, 61 ff = 3, 218, 8 ff C.-W.), in der Philon die einzelnen Phasen der Ekstase beschreibt [9]. Nachdem er die zwei Vorstufen, nämlich die Abkehr von der Beschäftigung mit den weltlichen Dingen und die Selbsterkenntnis erörtert hat, wendet er sich der dritten Stufe zu, die er in dem Satze ἀπήντησε τόπῳ (Gen 28, 11) ausgedrückt findet. Unter τόπος ist der göttliche Logos zu verstehen, „der alle Teile der Welt durchdringt, so daß alle Dinge an ihm teilhaben und in ihm als dem Raum enthalten sind“ [10].

[7] Leisegang, Logos 1072.

[8] Leisegang aO. 1077.

[9] Leisegang, Der Heilige Geist 207ff. M. Pulver, Das Erlebnis des Pneuma bei Philon, in: Eranos-Jahrb. 13, 1945, 130ff.

[10] Leisegang, Hellenistische Philosophie 110. Pascher 25.

Philon findet es nun außerordentlich schön, daß es nicht heißt: „er kam nach einem Orte“, sondern „er begegnete einem Orte“, so daß also Jakob nicht zum Logos kam, sondern umgekehrt der Logos ihn überkam, ihm begegnete. „Das Kommen ist nämlich etwas Freiwilliges, das Begegnen aber oft etwas Unfreiwilliges“ (De somn. 71 = 3, 220, 8 ff C.-W.). So führt auch Moses „das Volk heraus zur Begegnung mit Gott“ (Exod 19, 17), „da er sehr gut wußte, daß er selbst unversehens in die Seelen kommt, die sich danach sehnen, mit ihm zusammenzutreffen (3, 220, 12 ff C.-W.). Die Begegnung ist eine plötzliche Erscheinung und so wird ἀπαντᾶν durch ἐπιφαίνεσθαι aufgenommen (3, 220, 10 f C.-W.), wobei daran zu erinnern ist, daß an sich hierbei keine Willkür von Seiten Philons vorliegt, die er seiner Allegorie zuliebe durchführt, sondern schon von ältesten Zeiten an beide Worte synonym gebraucht werden. Somit aber bedeutet bei Philon ἐπιφαίνεσθαι den Moment unmittelbar vor der Ekstase, nämlich das Auftreffen des Logos auf die Seele.

In der weiteren Auslegung von Gen 28, 11 vermittelt uns Philon einen Einblick in die Art der Erscheinung, die eng mit der Lichtsymbolik verbunden ist. Es heißt nämlich weiter: „Denn die Sonne ging unter“, wofür er zwei Erklärungen gibt: nicht ist damit „diese sichtbare Sonne gemeint, sondern das ringsum erglänzende und erstrahlende Licht des unsichtbaren und mächtigsten Gottes. Sobald dies dem Geist erglänzt, gehen die Flammen zweiten Ranges, die der Logoi, aus, und die sinnlichen Örter liegen dann um so mehr alle im Schatten; wenn aber andererseits es selbst verschwindet, so tauchen sie alle alsbald empor und gehen auf“ (De somn. 1, 72 = 3, 220, 15 ff C.-W.)[11]. „Denn wenn die Strahlen Gottes die Seele verlassen haben, durch welche die Wahrnehmungen der Dinge am deutlichsten werden, geht der zweite und schwächere Schein der Logoi (der Begriffe), nicht mehr der Dinge auf, wie auch in dieser unserer Welt: denn der Mond, der nach der Sonne den zweiten Rang einnimmt, sendet, wenn jene untergeht, ein matteres Licht über die Erde. Und die Begegnung mit dem Orte oder Logos ist für diejenigen, die Gott, der mehr ist als Ort und Logos, nicht zu schauen vermögen, ein durchaus hinreichendes Geschenk, da sie ja keine ganz unerleuchtete Seele bekamen, sondern, als jenes unvermischte Licht vor ihnen unterging, das gemischte erhielten“ (De somn. 116 f = 3,

---

[11] Übersetzung nach Cohn-Heinemann-Adler, Die Werke Philons v. Alexandreia 6, 1938, 188.

229, 24 ff C.-W; Übers. 6, 197). Daneben führt Philon noch eine zweite Erklärung an, wonach unter der untergehenden Sonne der Geist der Sinnlichkeit zu verstehen ist. Bei der Begegnung mit dem göttlichen Logos muß der irdische Glanz untergehen; in der Ekstase verläßt der Geist den Menschen. „Wenn das göttliche Licht aufgeht, muß das menschliche schwinden" (Quis rerum 263 ff = 3, 60, 15 C.-W.)[12].

Ziel Philons ist die Schau Gottes, der in seinen Kräften, aber auch unabhängig von ihnen geschaut werden kann (De sacrif. Abelis et Caini 60 = 1, 226, 9 ff C.-W.; Pascher 195). Zwar kann in letzterem Falle Gott nie mit körperlichen Augen begriffen werden, vielleicht weil es nicht recht wäre, daß das Sterbliche das Ewige berührt, vielleicht auch wegen der Schwäche des Sehvermögens; denn nicht könnte es die von dem Seienden ausgehenden Strahlen aufnehmen, da es nicht einmal imstande ist, in die Strahlen der Sonne zu blicken. (De Abr. 76 = 4, 19, 1 ff; Übers. 1, 113). Darum heißt es Gen 12, 7 auch nicht: „der Weise sah Gott", sondern „Gott erschien dem Weisen" (ὤφθη), war es doch einem Menschen unmöglich, von selbst das wahrhaft Seiende zu begreifen, wenn dieses nicht sich selbst zeigte und offenbarte (μὴ παραφήναντος ἐκείνου καὶ ἐπιδείξαντος: De Abr. 80 = 4, 19, 19 C.-W.; Übers. 1, 113). So ist also letztlich die Schau Gottes vom Menschen unabhängig und ein reiner Gnadenakt[13]. In der starken Betonung der Schau macht sich dabei der Einfluß hellenistischen Denkens bemerkbar. Man kann mit Pascher 134 f die „Umwandlung des hörenden Jakob in den schauenden Israel" als ein Lieblingsthema Philons bezeichnen vgl. De ebr. 82 (= 2, 185 C.-W.; Übers. 5, 34 f): „Als daher Jakob, der Strebende und Kämpfer in den Kämpfen um die Tugend, seine Ohren gegen Augen, Reden gegen Taten, den Fortschritt gegen die Vollkommenheit zum Tausch hergeben sollte, da ihm der gebefreudige Gott ein Auge in seine Seele einsetzen wollte, damit er das klar erschaue, was er vorher bloß mit dem Gehör aufgenommen hatte, ist doch der Gesichtssinn in höherem Grade zuverlässig als das Gehör . . ."; ähnlich De migr. Abr. 38 (= 2, 275 C.-W.; Übers. 5, 163): „Auch der Asket (Jakob), der die Tätigkeit der Ohren mit derjenigen der Augen vertauschen wollte, mühte sich zu sehen, was er vorher gehört hatte, und es gelang ihm, des Schauens teilhaftig zu werden, indem er über den Hörbereich hinausschritt". Wesens-

---

[12] Leisegang, Heilige Geist 212 Anm. 1. Pascher 163.

[13] Pascher 138.

mäßig eignet der Schau der *Lichtcharakter* (vgl. Leisegang aO. und Pascher 160 ff. 165. 195). Insbesondere ist der Logos „das Licht und zwar περιφανέστατος (Legg. alleg. 21 = 1, 66, 14 C.-W.) und nicht nur Licht, sondern jedes anderen Lichtes Vorbild, weil er die Bedeutung des Urbildes hat“ (De somn. 1,75 = 3,221,5 C.-W.); „dieses aber ist Gott, die Quelle des reinsten Lichtglanzes, der die schattenlosen helleuchtenden Strahlen aufgehen läßt“ (De mutat. nom. 6 = 3, 157, 6 f C.-W.; Übers. 6, 109). Der Logos ist zugleich der Ort der göttlichen Kräfte und der Führer der in ihm enthaltenen einzelnen Logoi und Engel, die als Kräfte, Abgesandte oder Sprecher Gottes erscheinen können. Von den drei Männern, die nach Gen 19 dem Weisen erschienen waren (τριῶν ἀνδρῶν ἐπιφανέντων), begaben sich nur zwei in das Land der Sodomiter, „während es der dritte nicht für recht hielt mitzugehen. Dieser war eben nach meiner Auffassung der wahrhaft Seiende, der es für angemessen hielt, das Gute in eigener Person zu gewähren, seinen Kräften dagegen aufzutragen, in seinem Dienste das Gegenteil zu vollbringen ... Da aber von den zwei Kräften die eine die wohltuende, die andere die strafende ist, so erscheinen (ἐπιφαίνονται) natürlich beide, weil von den fünf vornehmsten Städten darin vier verbrannt werden sollten und nur eine frei von allem Bösen und unversehrt bleiben sollte. Denn die Zerstörung mußte durch die strafende, die Rettung durch die wohltuende Kraft vollzogen werden. Aber da auch der gerettete Teil nicht vollständige und vollkommene Tugend besaß, so erhielt er die Wohltat von der Kraft des Seienden, der persönlichen Erscheinung Gottes (φαντασία) aber wurde er nicht gewürdigt“ (De Abr. 142. 145 f = 4, 33, 7. 16 C.-W.; Übers. 1, 126 f. Vgl. auch ebd. 167 = 4, 38, 13 C.-W.). Spec. legg. 1, 65 (= 5, 16, 15 C.-W.) wird Deut 18, 15 die plötzliche Erscheinung eines gottgesandten Propheten erwähnt (ἐπιφανεὶς ἐξαπιναίως), der nichts eigenes vorträgt, sondern nur wiedergibt, was ihm eingegeben wird, da nach Philon die Prophetie eine göttliche Inspiration ist, durch die der Träger lediglich den göttlichen Willen verkündigt (Übers. 2, 29 Anm. 1). Mit Recht hebt Schulte 62 hervor, daß die göttliche Epiphanie sich gebrochen auch in die Welt hinein fortpflanzt: „Als letzter erscheint plötzlich (ἐξαπιναίως ἐπιφανείς) in der Schöpfung der Anthropos, der dadurch den übrigen Lebewesen Schrecken einflößt, so daß sie ihn anstaunen und ihm Ehrfurcht (προσκυνεῖν) bezeugen wie einem natürlichen Führer und Gebieter“ (De opif. mundi 83 = 1, 29, 4 C.-W.). Auch im Äußeren eines freien und edelgeborenen Mannes

können gewisse Merkmale auftreten — allerdings nicht sichtbar für alle, sondern nur für die, deren geistiges Auge scharf blickt —, an denen man erkennen kann, daß er die Wahrheit enthüllen und das Dunkel vertreiben wird (De Josepho 106 = 4, 83, 14 f C.-W.).

Die Epiphanielehre Philons rückt somit scheinbar in die Nähe der in der Spätantike ausgebildeten mystischen Epiphanie, mit der sie vielleicht den gleichen Ursprung in der Mysterienlehre gemein haben wird (Pascher 138). Sie teilt mit ihr den Lichtcharakter und das Überraschungsmoment, unterscheidet sich aber wesentlich dadurch, daß sie ohne magische Praktiken von Seiten des Menschen geschieht, wobei gerade das biblische ὤφθη durch ἐπεφάνη wiedergegeben wird. Auffallend ist das völlige Fehlen von ἐπιφάνεια, an seine Stelle tritt φαντασία (De Abr. 146 = 4, 33, 20 C.-W.; Spec. legg. 45 = 5, 11, 18 C.-W.; De somn. 1, 70 = 3, 220, 7 C.-W.), das allerdings bisweilen eine recht verschwommene Bedeutung aufweist, indem es zwischen „Vorstellung" und „Erscheinung" schwankt und häufig auch im Sinne von „Traum" verwendet wird (De Josepho 126 = 4, 87, 18 C.-W.; Leisegang Index 7, 812). Wenn es auch umstritten ist, ob Philon tatsächlich ein Ekstatiker oder nur ein nach Vollendung strebender Philosoph gewesen ist, der sich ekstatischer Termini bediente [14], so können wir doch so viel sagen, daß er wenigstens terminologisch eine Vorstufe zu Iamblichus darstellt, bei dem ἐπιφάνεια der Fachausdruck für Epiphanie geworden war. Es liegt somit ein ähnlicher Sachverhalt vor wie der, den wir bereits öfters in der Entwicklung der Epiphanie-Vorstellung beobachten konnten, daß nämlich das Substantiv verhältnismäßig spät auftritt. Der Grund hierfür dürfte darin liegen, daß das Wort noch zu stark als der äußere Machterweis einer historischen Epiphanie gefühlt wurde, so daß es nicht ohne weiteres für die mystische Epiphanie verwendet werden konnte. Auch παρουσία kommt nur einmal als Beiwort des Logos Symbulus vor, in dessen Gegenwart der Mensch in Ruhe schlafen kann (De somn. 1, 113 = 3, 229, 11 C.-W.). Dagegen findet sich im weiteren Wortfeld häufiger ἔμφασις und ἐμφανίζειν z. B. in der Ausdeutung von Exod 33, 13: „Moses spricht: Offenbare dich mir, daß ich dich kennend sehe, d. h. offenbare dich mir nicht . . . durch etwas Erschaffenes; ich möchte auch nicht dein Bild in irgend etwas anderem widerspiegeln sehen, sondern es in dir, der Gott-

[14] W. Völker, Fortschritt und Vollendung bei Philo v. Alexandreia. 1938, 314, der jedoch die Epiphanie-Termini nicht berücksichtigt vgl. 290 und Anm. 5.

heit, erblicken; denn die Erscheinungen (ἐμφάσεις) in den gewordenen Dingen lösen sich auf, die in den Ungewordenen aber bleiben dauernd, fest und ewig" (Übers. 3, 118). Ebenso begegnen ἐναργής, δέχεσθαι, καταλαμβάνειν (vgl. Leisegang Index s. v.).

3) Die Septuaginta

Als Übergang und Vermittlung atl Denkens zum ntl stellt sich die LXX dar, die uns bezüglich unserer Wortgruppe verschiedene Einzelprobleme aufgibt. Hierbei sind drei Quellgründe auseinanderzuhalten: 1) Das Weiterleben antiken Sprach- und Kulturgutes, 2) Die Angleichung antiker Begriffe an atl, 3) Die Eigenständigkeit der LXX.

Zur ersten Gruppe gehört das Wort ἐπιφάνεια. Zunächst ist statistisch ein Überwiegen in den Makk gegenüber den übrigen Büchern des Alten Testamentes festzustellen. Das Verhältnis beträgt für ἐπιφάνεια 3:9, für ἐπιφαίνεσθαι 7:5, wobei aber drei Profanbedeutungen inbegriffen sind, so daß sich das Verhältnis für den religiösen Bereich auf 4:5 verschiebt, für ἐπιφανής 10:4 (bei ähnlichen Abstrichen 7:3).

Profan heißt στολὴ τῆς ἐπιφανείας Esth 5, 1 in einem nur der LXX gehörigen Stück die „Prachtgewandung des Königs"; ἐπιφανής wird ebenda im selben Sinne von Esther ausgesagt. Das Verbum bezeichnet Ep. Jer 61 das Zucken des Blitzes, Ez 17, 6 als Wiedergabe von פָּנָה „die sich hinwendenden Ranken des Weinstockes". Über Ez 39, 28 s. u. Prov 25, 14 werden Winde, Wolken und Regenfälle ἐπιφανέστατα genannt. Nach 2 Makk 6, 23 ist das graue Haar (πολιά) ἐπίκτητος καὶ ἐπιφανής. 2 Makk 12, 12 ist unsere Wortgruppe ein militärischer Fachausdruck.

Wir stellen dabei fest, daß fast in allen Beispielen die entsprechende hebräische Vorlage fehlt. Ez 17, 6 beruht vielleicht auf einer Mißdeutung.

Als *Kultwort* wird „Epiphanie" für die Erscheinung Gottes in El-Betel verwendet (Gen 35, 7: ἐπεφάνη) als Übersetzung von נִגְלוּ אֵלָיו הָאֱלֹהִים, wobei in dem von der LXX aufgegebenen Plural wohl noch die Gen 18 erwähnten Engel der Himmelsleiter miteingeschlossen sein werden (Junker z. St.). Ps 117, 27: θεὸς κύριος καὶ ἐπέφαινεν „der Herr ist Gott, er gab uns Licht" klingt an den aaronitischen Priestersegen (Num 6, 25) an und weist zweifellos auf eine Theophanie (Weiser z. St.).

Eine Sonderstellung nimmt 2 Makk ein, das ausgesprochene hellenistische Züge trägt. Wenn der Verfasser in seinem Vorwort 2, 21 als seine Quelle Jason von Cyrene nennt, der u.a. vom Himmel herabgekommene Epiphanien aufgezeichnet habe, so erinnert diese Stelle stark an die Berichte antiker Lokalschriftsteller. Im übrigen handelt es sich ausschließlich um gegenwärtige Epiphanien anläßlich kriegerischer Ereignisse, wobei besonders den Dioskuren ähnelnde himmlische Gestalten beliebt sind wie Jünglinge mit goldstrahlenden Waffen zu Pferd (10, 29: ἐφάνησαν; 11, 8: ἐφάνη; 5, 2) [15], oder der in sichtbarem Glanze erscheinende (ἐπιφανεῖς) Jeremias, der dem Judas Makkabäus mit der Rechten ein goldenes Schwert überreicht (15, 13). In einer großen Epiphanie vertreibt ein schrecklicher Reiter in goldener Rüstung mit zwei herrlich anzuschauenden Jünglingen den Heliodor aus dem Tempel (3, 24). Im allgemeinen werden die Epiphanien als sichtbare göttliche Hilfen aufgefaßt, so daß ἐπιφάνεια in abgeblaßter Bedeutung auch diesen Sinn haben kann (15, 27). Denn Gott nimmt sichtlich (μετ' ἐπιφανείας) sich seines Erbteils an (14, 15; vgl. auch 3 Makk 2, 9) und wird gepriesen als der κύριος ἐπιφανής (15, 34; 3 Makk 5, 35). Bisweilen betet man aber auch darum, daß die gerade stattfindende Epiphanie z. B. der durch die Luft in goldgewirkten Gewändern sprengenden Reiter eine gute Bedeutung habe (5, 2 ff. Vgl. Schötz z. St.).

In 3 Makk beziehen sich die Epiphanien meist auf die Zukunft. Doch tragen sie keinen eschatologischen Charakter, da es sich um das irdische Wohlergehen handelt. „Gott möge durch eine außerordentliche Epiphanie sein Volk vor dem unmittelbar drohenden Schicksal erretten" (5, 8) oder sich mittels einer Epiphanie erbarmen (5, 51). Der Priester Eleasar betet 6, 9 zu Gott: „Du, des Alls Beschützer, erscheine (ἐπιφάνηθι) eilends denen, die von Israels Geschlecht sind, jetzt aber von den abscheulichen gottlosen Heiden mißhandelt werden". Nur 2, 9 betet der Hohepriester Simon zu Gott, der die Stadt gegenwärtig durch seine majestätische Erscheinung verherrlicht.

Andererseits wurde die LXX in die Lage versetzt, *atl Vorstellungen in griechisches Sprachgewand* zu kleiden. Die beherrschende Stellung der Angelophanien und Theophanien bedingt dabei im Gegensatz zur Antike die Ausbildung *fester Termini,* zu denen vor allem das dem hebr. וַיֵּרָא entsprechende ὤφθη gehört (Gen 12, 7; 17, 1;

---

[15] F. M. Abel, Les livres des Maccabées. 1949, 350; 414; 425.

26, 2. 24; 35, 1. 9; 48, 3; Exod 3, 2. 16; 4, 5; 6, 3; Ri 13, 21; 3 Reg 9, 2; 11, 9; Jer 38, 3 usw.), das bei Träumen und Visionen nicht verwendet wird und daher als Kennzeichen echter Epiphanie gelten kann, wenn es auch Übergänge gibt (Gen 28, 10 ff; 35, 1). Der hochreligiöse Ausdruck παρέρχεσθαι dient zur Wiedergabe von hebr. עָבַר. Insbesondere erhält δόξα durch seine Gleichsetzung mit כָּבוֹד einen dem Griechentum unbekannten Sinn von „göttlicher Erscheinungs- und Offenbarungsform, Herrlichkeit, Lichtglanz". Wann und wie dieser Umwandlungsprozeß vor sich gegangen ist, läßt sich aus den Quellen nicht mehr aufhellen[16].

Zur Bezeichnung der eschatologischen Epiphanie, die der Antike ja völlig fremd war, wurden die Worte der historischen Epiphanie mit neuem Inhalt erfüllt. Diese boten sich um so eher an, als beide Epiphaniearten oft unmerklich ineinander überzugehen pflegen, so daß man oft schwanken kann, welcher von ihnen man im einzelnen den Vorzug geben soll. Neben den Ausdrücken des Kommens (ἔρχεσθαι: Jes 30, 28; ἥκειν: Jes 59, 19), des Lichtglanzes (ἐπιλάμπειν: Jes 4, 2; δόξα: Jes 4, 2; 2 Makk 2, 8), des Erscheinens (φαίνεσθαι: Jes 60, 1; ἐπιφαίνεσθαι: Soph 2, 11; ὀφθῆναι: Jes 40, 5; 60, 1. 5; 2 Makk 2, 8) steht der „Tag des Eingreifens" schlechthin (ἡμέρα κυρίου: Amos 5, 18), der häufig mit παρεῖναι verbunden ist. Joel 2, 1 kündigt das Hornsignal auf dem heiligen Berge Sion das mit Finsternis, Wolken und Wetter verbundene Kommen des Tages Jahve an: „Ja er ist nahe (πάρεστιν)", während Jes 63, 4 der Rachetag über Edom als das Erlösungsjahr, das herbeigekommen ist, bezeichnet wird. Nach Jes 30, 13 soll die Missetat der Ägypter werden wie ein Riß, der einzustürzen droht, der heraustritt an einer hohen Mauer, deren Zertrümmerung plötzlich eintreten kann (παραχρῆμα πάρεστιν). Diese epiphane Bedeutung von παρεῖναι erhält ihr besonderes Gewicht durch die Selbstaussage Jahves, womit sein plötzliches, machtvolles Auftreten gekennzeichnet wird vgl. Jes 52, 6: „Das Volk soll an jenem Tage wissen, daß ich es bin, der spricht: Hier bin ich" (πάρειμι); ähnlich Jes 58, 9: „Wenn du rufst, wird Jahve dir antworten; wenn du um Hilfe schreist, wird er dir antworten: Hier bin ich."

Neben dem Streben nach einheitlicher Begriffsbildung macht sich aber andererseits die gegenteilige Tendenz geltend, aus stilistischen Gründen mit dem *Ausdruck zu wechseln*, so daß verwandte Wörter nebeneinander auftreten, ohne daß eine verschiedene Bedeutungs-

[16] Kittel, in: Theol. Wtbch. 2, 247.

nuance hineinzulegen wäre. So heißt es z. B. 2 Makk 3, 24: „Der Herr bewirkte eine große „Epiphanie" ...; ein Reiter erschien (ὤφθη) ..., er aber erstrahlte in einer goldenen Rüstung (ἐφαίνετο) ..., es erschienen aber noch zwei andere junge Leute (προσεφάνησαν) ..., man konnte erkennen, daß Heliodor offenkundig (φανερῶς) die Macht Gottes erfahren hatte. Durch die göttliche Macht aber hatte er seine Stimme verloren ... Das Heiligtum war nun voll jubelnder Freude, da sich der allmächtige Herr geoffenbart hatte (ἐπιφανέντος κυρίου)". Vgl. auch Gen 35, 7 ff. Hierher gehört auch der Wechsel von ἐγγίζειν und παρεῖναι Hab 3, 2, dessen Urtext allerdings nicht ganz eindeutig ist (vgl. Nötscher z. St.).

Schließlich müssen wir noch einen Blick auf die *Eigenständigkeit* der LXX werfen, die den gegebenen Stoff aus ihrer Vorstellungswelt vielfach umgestaltet hat. Dazu gehört besonders die *Vorliebe für Epiphanien,* die auf verschiedene Weise zutage tritt:

1) Einfügung eines ὤφθη, ohne daß im hebräischen Text ein diesbezüglicher Anhalt gegeben wäre:

Vgl. Gen 31, 13: „Ich bin der Gott von Betel" = LXX: ὁ θεὸς ὁ ὀφθείς σοι ἐν τόπῳ. Ri 6, 26: „Sodann errichte Jahve, deinem Gott, auf der Höhe dieser Burg einen Altar" = LXX: τῷ θεῷ σου ὀφθέντι. Doch können dabei auch andere Beweggründe mitgespielt haben wie das Streben nach genauerer Begründung oder Prägnanz des Ausdruckes.

2) Ersatz eines nichtepiphanen Ausdrucks durch einen epiphanen[17]*:* Exod 33, 13 sagt Moses beim Wüstenzuge zu Jahve: „Tu mir deine Wege kund und ich werde dich erkennen." Im Hinblick auf V. 18: „Laß mich deine Herrlichkeit schauen" nimmt die LXX den Gedanken der Epiphanie voraus, obwohl er an dieser Stelle gar nicht paßt, und übersetzt: ἐπιφάνισόν μοι σεαυτὸν γνωστῶς ἵνα ἴδω σε (Schulte 52). Jes 6, 1: „Seine Schleppen erfüllten den Tempel" = LXX: πλήρης ὁ οἶκος τῆς δόξης αὐτοῦ. Beim Ersatz von שָׁכֵן „wohnen" durch ὀφθῆναι dürften dogmatische (Exod 25, 8) oder historische (Deut 33, 16) Gründe maßgebend gewesen sein, da man an der Wendung „Jahve, der im Dornbusch wohnt", Anstoß nahm.

---

[17] J. Ziegler, Untersuchungen zur Septuaginta des Buches Isaias, in: Atl Abh. II 3, 1934, 107. S. L. Seligmann, The Septuagint Version of Isaiah, in: Mededelingen en Verhandelingen van het voraziatisch-egyptisch genootschap „ex oriente lux". 1948, 116. L. Brockington, The Greek Translator of Isaiah and his interest in δόξα in: Vetus Testamentum 1, 1951, 128.

3) Ersatz eines unklaren epiphanen Ausdruckes durch einen eindeutigen:

Exod 34,29: „Als Moses vom Berge herabstieg, wußte er nicht, daß die Haut seines Antlitzes glänzend geworden war“ = LXX: δεδόξασται ἡ ὄψις τοῦ χρώματος. Jes 4, 2 ff: „An jenem Tage wird der Sproß Jahves zur Zierde und Herrlichkeit und die Frucht des Landes zum Stolz und Ruhm für die Entronnenen sein. Dann wird der Herr neu schaffen (בָּרָא) über die ganze Stätte des Berges Sion und über alle seine Versammlungen (sein) als Wolke bei Tag und als Rauch, Glanz und Feuersflamme bei Nacht“. Der im Parallelismus zu פְּרִי stehende צֶמַח ist zunächst Segen und Fruchtbarkeit[18], wobei der Gedanke an den Messias indirekt mitanklingt. Die LXX übersetzt ἐπιλάμψει ὁ θεὸς ἐν βουλῇ μετὰ δόξης ἐπὶ τῆς γῆς τοῦ ὑψῶσαι καὶ δοξάσαι τὸ καταλειφθὲν τοῦ Ἰσραήλ und führt den nun deutlich ausgesprochenen Hinweis auf eine Epiphanie in V. 5 weiter, indem sie das zunächst etwas ungewohnte בָּרָא durch ἥξει wiedergibt. Hierbei dürfte weniger die Rücksicht auf den deus invisibilis, den man sich nicht persönlich wirkend, sondern nur „in der Hypostase von Wolke und Feuer sich vorstellen konnte“ (Herntrich 72), maßgebend gewesen sein als das Streben nach Versinnbildlichung der Epiphanie. Daher ist auch nicht mit Nötscher z. St. וּבָא zu lesen. Jer 29, 14 „Suchet ihr mich, so werdet ihr mich finden; suchet mich von ganzem Herzen, so werde ich mich von euch finden lassen“ übersetzt die LXX den Nachsatz mit ἐπιφανοῦμαι. Wenn auch dies einen besseren Sinn gegenüber dem Urtext zu geben scheint, dessen „Gedanke nur eine matte Wiederholung von 1 a darstellt“ (Rudolph z. St.), so sind wir doch nicht mit Rudolph berechtigt, im Hinblick auf die LXX נִמְצֵאתִי in נִרְאֵיתִי zu ändern, da abgesehen von dem Texteingriff eine dem Alten Testament unbekannte Ausdruckweise eingefügt würde. Ähnlich ist Ez 39, 28 gelagert: „Dann werden sie erkennen, daß ich, Jahve, ihr Gott bin, daß ich sie zwar in die Verbannung zu den Völkern führte, sie nun aber in ihrer Heimat wieder sammle und keinen von ihnen dort zurücklasse. Mein Angesicht will ich nicht mehr vor ihnen verbergen“ (Ziegler). Vgl. dazu LXX: καὶ γνώσονται ὅτι ἐγώ εἰμι κύριος ὁ θεὸς αὐτῶν ἐν τῷ ἐπιφανῆναί με αὐτοῖς ἐν τοῖς ἔθνεσιν. Die Übersetzung wurde zweifellos durch das folgende οὐκ ἀποστρέψω οὐκέτι τὸ πρόσωπον begünstigt, worin der Epiphanie-Gedanke gefühlt wurde. Dan 7, 13: „Ich schaute in den

---

[18] Duhm, Ziegler z. St. Gegen Herntrich 65f.

Nachtgesichten: Da kam mit den Wolken des Himmels einer wie ein Menschensohn; er gelangte bis zum Hochbetagten und man brachte ihn vor diesen“ = LXX: καὶ ὡς παλαιὸς ἡμερῶν παρῆν, καὶ ὅτι παρεστηκότες παρῆσαν αὐτῷ, während Theodotion dem hebräischen Text folgt. Die auffallende Abweichung erklärt sich daraus, daß der Gedanke des Gerichtes stets mit Gott verbunden ist. Daher wird der Menschensohn in seine Nähe gerückt[19]. παρεῖναι bedeutet dabei das von Gott herbeigeführte Hereinbrechen der neuen Heilszeit, die im Gegensatz zu allen irdischen Gegebenheiten steht und etwas völlig Andersartiges darstellt. Doch ist diese Bedeutung noch keineswegs exklusiv, da Dan 7,22 ἐλθεῖν verwendet wird, andererseits an unserer Stelle παρεῖναι auch von dem den Menschensohn umgebenden Engelsgefolge ausgesagt wird.

4) Ersatz eines verhüllenden Ausdrucks durch einen unverhüllten: Das hebr. יָרֵא bedeutet für das Alte Testament eine verhüllende Ausdrucksweise, während die LXX Ursache und Wirkung miteinander vertauscht. Vgl. Soph 2, 11: „Furchtbar wird sich Jahve erweisen“ (נוֹרָא = LXX: ἐπιφανήσεται, das daher auf keinen Fall in den Urtext eingesetzt werden darf). Diese Stelle bietet zugleich den Übergang zu der häufigen Formel יוֹם־יהוה נוֹרָא „der furchtbare Tag Jahves“, welche die LXX mit ἡμέρα ἐπιφανής übersetzt. Es ist dies ein typischer Ausdruck der Prophetensprache, der meist in der Verbindung μεγάλη καὶ ἐπιφανής vorkommt (Joel 2, 11; 3, 4; Mal 3, 23), aber auch von den Chaldäern als der göttlichen Zuchtrute gebraucht werden kann (Hab 1, 7). Durch Einfluß des Alten Testamentes gewinnt dadurch ἐπιφανής eine neue Bedeutungsnuance, die der Antike unbekannt ist. Die Tatsache, daß man hierbei nicht zu den bekannten Adjektiven δεινός usw. gegriffen, sondern ἐπιφανής gewählt hat, zeigt, daß der Weg über die Epiphanievorstellung gegangen sein muß, die jedoch, ebenfalls durch Einfluß des Alten Testamentes, eschatologisch gefärbt war. Diese Erklärung dürfte viel einleuchtender sein, als wenn man mit Dupont (Union 76f) den Bedeutungswandel auf eine in der LXX konsequent durchgeführten Verwechslung der beiden Verben ירא und ראה zurückführt. Selbstverständlich schleift sich das Adjektiv im Laufe der Zeit ab, und es ist im Einzelfall oft schwer zu entscheiden, welcher Sinngehalt der vorherrschende ist. Und doch ist die Epiphanie nie ganz vergessen: die

---

[19] F. Tillmann, Der Menschensohn, in: Bibl. Stud. 12, 1907, 96. W. Bousset, Die Religion des Judentums im ntl Zeitalter 303f.

Epiphanie des Engels vor der Geburt Simsons (Ri 13, 6) ist ἐπιφανής Der unter den Heiden erschienene Name Jahves wird „gefürchtet" (Mal 1, 19). Die Großtaten Gottes werden als μεγαλοσύνη καὶ ἐπιφάνεια bezeichnet (2 Reg 7, 23; 1 Ch 17, 21).

5) Ersatz des Kal durch Nifal, wobei Gott Subjekt ist:

Gen 16, 13 nennt Hagar Jahve „Gott des Sehens" (LXX: ὁ θεὸς ὁ ἐπιδών με). Weil Gott ihr erschienen ist, vermag sie „hinter dem drein zu schauen, der sie geschaut hat". Der Ton liegt zuerst auf Gott, dann auf Hagar. Der angehängte Nachsatz dient nur der Einrahmung. In der LXX tritt insofern eine Verschiebung ein, als der Nachdruck am Ende liegt (ἐνώπιον εἶδον ὀφθέντα μοι), der durch den festen Terminus ὀφθῆναι besonders unterstrichen wird. Doch ist außerdem das Streben nach Variatio nicht zu übersehen, das eine Figura etymologica vermeiden wollte. Ähnlich ist Exod 2, 25 zu beurteilen: „Und Gott sah die Israeliten und erkannte sie" = LXX: καὶ ἐπεῖδεν ὁ θεὸς τοὺς υἱοὺς Ἰσραὴλ καὶ ἐγνώσθη αὐτοῖς weil die Tätigkeit des Erkennens für Gott nicht angemessen erschien.

6) Ersatz des Kal durch Nifal mit Subjektswechsel.

Ps 84, 8: „Er (d. h. der Pilger) erscheint vor Gott" bzw. „sie (die Pilger) schauen Gott" (vgl. Nötscher z. St.) = LXX: ὀφθήσεται ὁ θεός.

7) Umsetzung des Nominalsatzes in einen Verbalsatz unter Beibehaltung des gleichen Wortstammes:

Jes 24, 23: „Vor seinen Ältesten ist seine Herrlichkeit" = LXX: ἐνώπιον πρεσβυτέρων δοξασθήσεται, das aber kein יִכָּבֵד vorauszusetzen braucht. Freilich erklärt sich dieser Wandel zunächst aus der inneren Struktur der beiden Sprachen, steht aber zugleich im Dienste einer religiösen Haltung.

8) Abweichende Wiedergabe der hebräischen Tempora:

Im allgemeinen übersetzt die LXX die Tempora gemäß dem Urtext, weicht aber an einigen Stellen ab, an denen es uns z. T. möglich ist, die Hintergründe zu erfassen. Ps 50, 3 wird יָבֹא אֱלֹהֵינוּ verdeutlichend in ἐμφανῶς ἥξει geändert, nachdem schon V. 2 auf die Epiphanie angespielt worden war. Andererseits steht der Übersetzer dem Text naturgemäß kühler und neutraler gegenüber als der Sprecher. Daraus erklärt sich, daß Ps 18, 8—17 den hebräischen nur die Aktionsart ausdrückenden Imperfekta Vergangenheitstempora entsprechen. Erst V. 18, nicht wie bei M schon V. 17, den die LXX wegen Erwähnung der Wasser wohl noch bildlich auf-

faßte, wählt die LXX das Futur ῥύσεται bei der Anwendung auf die augenblickliche Situation der Gefahr vor übermächtigen Feinden. Während in diesem Falle auch M ein Imperfekt aufweist (יַצִּלֵנִי), übersetzt die LXX Ps 77, 20 gegen M (נוֹדָעוּ) mit ἴχνη γνωσθήσονται und gibt auf diese Weise die Lehre für die Gegenwart, Gottes Spuren seien auch jetzt nicht zu erkennen, aber sein machtvolles Walten mache sich in der Wirkung bemerkbar, ein typisches Beispiel, wie die LXX auf Grund ihrer hellenistischen Epiphanie-Vorstellung den hebräischen Text exegesiert. Die Vulgata geht weitgehend mit der LXX parallel mit Ausnahme von Ps 18, 18 „eripuit" statt ῥύσεται,das an die vorangehenden Tempora angeglichen ist. Dagegen weicht das neue Psalterium unverständlicherweise gegen M, LXX und V Ps 68, 10 (ἀφοριεῖς -segregabis-demisisti) und 77, 17 (πορεύσονται - transeunt-collustrarunt) ab, während es Ps 77, 20 mit M gegen LXX und V geht (γνωσθήσονται-cognoscentur-apparuerunt). In dem starken Hervortreten des Epiphanie-Gedankens macht sich der Einfluß griechischen Denkens auf die biblische Vorstellungswelt geltend. Die griechische Epiphanie ist eine Schau, was so weit geht, daß man vor allem bei Vorgängen, die den Sprecher lebhaft bewegen, Gehörs- und Gesichtsverba miteinander vertauscht, weil man z. B. den Laut sichtbar darstellen will. Diese Erscheinung der sog. *Synästhesie*[20], deren bekanntestes Beispiel aus der griechischen Dichtung Aeschyl. Pers. 395: „Die Trompete entflammt" ist, dürfte auch der Grund für die Bevorzugung von ὤφθη sein. Die These von Michaelis, hierin eine abgeblaßte Bedeutung „offenbaren" zu greifen, widerspricht jeglichem griechischen Sprachgefühl. Wie stark nämlich das visuelle Element bei ὀφθῆναι gefühlt wurde, zeigen die Beispiele, in denen es den Tempelbesuch bezeichnet. Während רָאָה tatsächlich in diesem Falle eine abgeblaßte Bedeutung aufweist und daher ohne weiteres mit פָּנִים verbunden werden kann, muß die LXX das zu erwartende πρόσωπον durch ἐνώπιον-ἐναντίον ersetzen (Exod 23, 15; Jes 1, 12 usw). Wenn Tob 12, 22 ὤφθη ein längeres Zusammensein umfaßt, so liegt kein Bedeutungswandel vor, sondern ὤφθη erklärt sich aus der Sicht des Berichterstatters, für den die einzelnen Zeitphasen in eine zusammenfließen (gegen Michaelis Ersch. 151 Anm. 148).

Daneben kann sich aber auch eine *Abneigung gegen Epiphanie-Schilderungen* bemerkbar machen, die auf theologischen Über-

[20] I. Waern, Zur Synaesthesie in griechischer Dichtung, in: Eranos 50, 1952, 14ff.

legungen beruht. Während die Gottschau nach dem Alten Testament unter bestimmten Bedingungen für den Menschen möglich ist, lehnen einzelne Partien der LXX dies ab. Man ging dabei so weit, daß man Stellen abänderte, die bereits von M in übertragener Bedeutung z. B. vom Tempelbesuch verstanden worden waren. Nur Gott kann den Menschen sehen, nicht aber der Mensch Gott. Man erinnerte sich wohl an die Exod 33, 20 ausgesprochene Warnung, daß leibliche Gottschau den Tod bedeute. Auch wird man in einzelnen Fällen an die Abneigung gegen anthropomorphe Vorstellungen und an die jüdisch-dogmatische Lehre vom wirkenden Gott zu denken haben. Hierbei gibt es nun verschiedene Möglichkeiten:

1) Ersatz des Kal durch Nifal, wobei der Mensch Subjekt ist[21]*:*

Exod 24, 11: „Die Auserwählten der Israeliten schauten Gott" — LXX: ὤφθησαν ἐν τόπῳ τοῦ θεοῦ. Ps 17, 5: „Ich darf dein Antlitz schauen im Heil" = LXX: ἐγὼ δὲ ἐν δικαιοσύνῃ ὀφθήσομαι τῷ προσώπῳ σου. Ps 63, 3: „So möchte ich dich im Heiligtume schauen" = LXX: οὕτως ἐν τῷ ἁγίῳ ὤφθην σοι. Daher möchte ich auch Ps 42, 3: „Wann darf ich kommen und Gottes Angesicht schauen?" (וְאֶרְאֶה מָתַי אָבֹא) mit einigen Handschriften der Versio Syriaca und des Targums וְאֶרְאֶה (vgl. Kittel z. St.) lesen, das schon bei M sekundär in וְאֵרָאֶה verändert worden ist entsprechend der LXX: ὀφθήσομαι τῷ προσώπῳ θεοῦ. Bei M macht sich vielleicht Einfluß der LXX bemerkbar, der im einzelnen noch näher zu untersuchen wäre, weniger dürfte die Änderung auf die Masoreten selbst zurückzuführen sein (gegen Nötscher 84), da sie zahlreiche andere Stellen nicht geändert haben. Doch gibt es einzelne Belege, in denen die Umsetzung ins Passiv nicht erfolgt ist. Hierher gehören eigentliche Visionen z. B. Jes 6, 5: „Denn den König Jahve haben meine Augen gesehen" = LXX: τὸν βασιλέα κύριον εἶδον τοῖς ὀφθαλμοῖς μου oder Stellen, die zugleich mit der Todesfurcht in Verbindung stehen vgl. Ri 13, 22: „Wir müssen sterben, wir haben Gott gesehen" = LXX: θανάτῳ ἀποθανούμεθα, ὅτι θεὸν ἑωράκαμεν [22].

2) Umschreibung des Gottesnamens durch den Ort der Erscheinung:

Exod 24, 11: „Die Auserwählten der Israeliten schauten Gott" = LXX: ὤφθησαν ἐν τόπῳ τοῦ θεοῦ.

---

[21] Nötscher, Angesicht Gottes 90ff. Fascher 57.
[22] Nötscher aO. 90 Anm. 2.

3) Umschreibung des Gottesnamens durch δόξα:

Num 12, 8: „Moses schaute Jahves Gestalt" = LXX: καὶ τὴν δόξαν κυρίου εἶδεν, zugleich ein Beweis dafür, daß δόξα nicht immer ohne weiteres mit „Lichtglanz, Epiphanie" gleichzusetzen ist[23].

4) Umschreibung des Gottesnamens durch ein neutrales Substantiv oder Pronomen[24]:

Jes 38, 11: „Nimmer darf ich Jahve schauen" = LXX: μὴ ἴδω τὸ σωτήριον τοῦ θεοῦ. Hiob 19, 26: „Und wenn meine Haut dahin ist, die man so zerfetzt hat, ledig meines Fleisches werde ich Gott schauen, den ich selbst mir gnädig schauen werde; und wenn ich ihn mit eigenen Augen geschaut habe . . ." (Junker). Die LXX hat die Stelle vollkommen verändert: παρὰ γὰρ κυρίου ταῦτά μοι συνετελέσθη, ἃ ἐγὼ ἐμαυτῷ συνεπίσταμαι, ἃ ὁ ὀφθαλμός μου ἑόρακεν. Das zu erwartende Objekt ὅν, das sich auf κύριος beziehen müßte, wich einem neutralen ἅ, das die von Gott ausgehenden Wirkungen bezeichnet. Dabei ist zu beachten, daß gerade in der Kultsprache eine „gewisse Flucht in die Allgemeinheit" sich findet d. h. Allerweltswörter zur Bezeichnung hochheiliger Dinge gewählt werden, die man aus Scheu nicht zu nennen wagt. Analoge Spuren hat man bis in das Missale Romanum hinein verfolgen können[25].

Unsere Beobachtungen können somit zugleich als ein kleiner Beitrag für das wichtige Problem des gegenseitigen Verhältnisses hebräischen und griechischen Denkens gewertet werden[26]. Bertram hat vor allem mit Recht darauf aufmerksam gemacht, daß die Unterschiede wohl kaum auf Umschrifttexte und mechanische Umbildungen, wie Wutz es vorschlug, sich zurückführen lassen, sondern sachliche, psychologische und religionsgeschichtliche Erklärungsversuche erfordern. Bei der LXX steht der religiöse Mensch im Mittelpunkt. Auf seine Gottesvorstellung kommt es an, während die

---

[23] Fascher 56 Anm. 1.

[24] Nötscher aO. 90f.

[25] Havers, Sprachtabu 189f.

[26] G. Bertram, Der Begriff der Erziehung in der griechischen Bibel, in: Imago Dei. Beitr. z. theol. Anthropologie, G. Krüger dargebracht. 1932, 33ff. Ders., in: Forschg. u. Fortschr. 1932, 219. Ders., Die religiöse Umdeutung altorientalischer Lebensweisheit in der griechischen Übersetzung des AT's, in: ZATW 54, 1936, 153ff. Ders., Das Problem der Umschrift und die religionsgeschichtliche Erforschung der Septuaginta, in: Werden und Wesen des AT, hg. v. Volz - Stummer - Hempel. 1936, 97ff. Ders., Hebräischer und griechischer Kohelet, in: ZATW 64, 1952, 26ff. Boman aO.

Tatsache der Gottesoffenbarung zurücktritt. Daher wird die Epiphanie ihres unheimlichen und furchterregenden Charakters entkleidet; man steht ihr viel unbefangener und nüchterner gegenüber, nennt sie beim richtigen Namen, zieht aus ihr die Folgerungen für das eigene persönliche Leben, sucht aber ihren Wirkungen auch bei anderen nachzugehen. Der hellenistische Mensch, der im Zeitalter der großen Entdeckungen, der Naturwissenschaften und Technik lebt, begnügt sich nicht mit den Phänomenen, sondern geht den Dingen auf den Grund und sucht ihren Sinngehalt zu erfassen. Wenn es Jer 29, 14 heißt, Gott werde sich finden lassen, so interessiert ihn die Art und Weise, wie dies geschieht, und findet als Lösung die Epiphanie. Andererseits legt ihm seine philosophisch-theologische Einstellung auch eine gewisse Zurückhaltung gegenüber der Epiphanie auf, so daß die LXX ein Nebeneinander zweier sich scheinbar ausschließender Tendenzen aufweist, wobei jedoch zu beachten ist, daß häufig weniger theologisches als exegetisches Interesse bei ihr vorherrscht. Ferner ist auch die Eigenart der einzelnen Übersetzer zu berücksichtigen, wie es bezüglich des Gebrauches von δόξα Brockington für Jesaias gezeigt hat. Für M und die LXX ist die Epiphanie ein fester Begriff, der aus ihrem Denken nicht zu entfernen ist. Aber M betrachtet ihn von Gott aus, die LXX vom Menschen aus. M schildert einen Tatbestand, wie er sich unseren Augen darbietet, die LXX treibt Exegese.

Schließlich kommen in der LXX Epiphanie-Stellen vor, die gar nicht in den Text passen und augenscheinlich auf *falscher Übersetzung beruhen.* Amos 5, 22 handelt über den wertlosen und sündhaften Kult: „Nein, bringt ihr mir Brandopfer . . ., ich will eure Gaben nicht, eure fetten Mahlopfer sehe ich nicht an“ (Nötscher), wo die LXX das an sich auch sonst bekannte מְרִיא nicht als Genetiv des Stoffes verstand, sondern mit שֶׁלֶם zusammenbrachte, so daß die unverständliche Übersetzung herauskam: σωτηρίους ἐπιφανείας ὑμῶν οὐκ ἐπιβλέψομαι. Soph 3, 1 wird Jerusalem angeklagt: „Wehe, trotzig und befleckt ist die gewalttätige Stadt“ (Nötscher). Der LXX war anscheinend das nur an dieser Stelle belegte מֹרְאָה unbekannt, verknüpfte es ebenfalls wieder mit רָאָה, so daß die auffallende Übersetzung ἐπιφανὴς καὶ ἀπολελυτρωμένη zutage trat, die dem Sinn nicht gerecht wird.

Zum Unterschied von ἐπιφάνεια tritt παρουσία in der LXX vollkommen zurück. Das gegenseitige Verhältnis beträgt 5:12. Der Anwendungsbereich bewegt sich innerhalb des hellenistischen Rah-

mens, also in rein profaner Sphäre. So bedeutet das Wort die Ankunft Judiths am Hofe des Holofernes (Jud 10, 18), das Heranrükken des Heeres (2 Makk 8, 12), der Menge der Feinde (2 Makk 15, 21) oder die Parusie des Ptolemäus Philopator (3 Makk 3, 17). Als sekundäre Variante findet es sich Neh 2, 6 anstelle von πορεία im Codex Alexandrinus.

XI. Das Neue Testament

Nachdem wir den Epiphanie-Begriff in der Antike, im Iran, im Alten Orient und im Alten Testament untersucht haben, glauben wir eine genügend breite Grundlage gefunden zu haben, um uns nunmehr dem Neuen Testament zuwenden zu können. Auch hier gibt es zahlreiche Epiphanien, die man in zwei große Gruppen, die historische und die eschatologische, einteilen kann, die jedoch so stark voneinander verschieden sind, daß sie eine gesonderte Betrachtung erfordern.

1) Die historische Epiphanie

a) Die Arten der Epiphanie

In der *historischen Gruppe treten* die der Vergangenheit angehörenden Epiphanien stark zurück. Nur Stephanus erwähnt in seiner Verteidigungsrede die Erscheinungen vor Abraham (Apg 7, 2) und vor Moses im brennenden Dornbusch (Apg 7, 30. 35; ähnlich Hebr 12, 18ff). Dagegen überwiegt die gegenwärtige Epiphanie, was kein Zufall sein dürfte, da sie einen Wesensbestandteil der christlichen Verkündigung ausmacht. Es fällt dabei entsprechend der spätjüdischen Auffassung das starke Zurücktreten von *Theophanien* auf. Denn für das ganze Neue Testament gilt der Satz 1 Tim 6, 16 daß Gott im unzugänglichen Lichte wohnt und Ihn noch kein Mensch gesehen hat noch sehen kann. Das einzige Beispiel bietet die Verklärung (Mk 9, 4 und Par.), bei der die aus dem Alten Testament als Symbol der Erscheinung Gottes bekannte Wolke erwähnt wird[1]. Sonst ist nur die Stimme Gottes zu hören (Mt 3, 17 und Par; Apg 7, 31); doch liegt in diesen Fällen eine auditio und keine eigentliche Epiphanie vor.

Im übrigen läßt sich die historische Epiphanie in drei Unterabteilungen, die Angelophanien, Christophanien[2] und Pneumatophanien gliedern.

Zu den *Angelophanien* gehören die Erzählungen in der Vorgeschichte des Lukasevangeliums (1, 11ff; 1, 28ff; 2, 9ff; 22, 43)

---

[1] Lohmeyer, Mk. 17. Gegen Michaelis Art. ὁράω, in: Theol. Wtbch. 5, 351.

[2] Michaelis, Erscheinungen 111f. Ders., in Theol. Wtbch. 5, 350ff. Kittel, Art. ἄγγελος, in: Theol. Wtbch. 1, 83.

und in den Auferstehungsberichten (Mt 28, 2; Mk 16, 5; Joh 20, 12; Lk 24, 4ff. 23; Apg 1, 10) sowie die verschiedenen Schilderungen der Apg bei der Befreiung der Apostel (5, 19) und des Petrus (12, 7ff). Bei Joh fehlen sie mit Ausnahme von 20, 12 vollständig. Sie sind daher auch gegen Windisch und Goguel mit Bultmann und Wikenhauser[3] bei Joh 1, 51 zu verneinen, wo die Epiphanie-Schilderung gerade fehlt; vielmehr soll in Anlehnung an die Geschichte von der Jakobsleiter bildhaft die enge Beziehung zwischen Vater und Sohn dargestellt werden.

Die *Christophanien* beziehen sich vor allem auf den Auferstandenen (1 Cor 15, 5ff; Mt 28, 9f. 16; Lk 24, 4ff. 13ff. 36ff. 50ff; Joh 20, 14ff. 19ff. 26ff. 21, 1ff; Apg 1, 3ff), wozu auch die Berufung des Paulus zu rechnen ist[4]. Bei Mk finden sie sich nur in einem Sammelbericht am Schluß 16, 9ff. Vor der Auferstehung dürfen als Epiphanien im strengen Sinne nur die Verklärung (Mk 9, 2 und Par.) und das Wandeln Jesu auf dem See (Mk 6, 45 und Par.; Joh 6, 16ff) angesehen werden. Die sonst noch vielfach angeführten Beispiele wie die erste Brotvermehrung (Mt 14, 13ff), die Stillung des Seesturmes (Mt 8, 23ff), das Wunder zu Kana (Joh 2, 1ff), die man beliebig vermehren könnte, und zu denen man sogar das Zeugnis von Cäsarea Philippi gezogen hat[5], gehören nicht hierher, da sie auf einem Epiphanie-Begriff beruhen, der erst in nachapostolischer Zeit ausgebildet wurde oder auf Theorien über urchristliche Legendenbildung zurückgeht[6].

Als *Pneumatophanie* und nicht als visionäre Begleiterscheinungen ist das Herabkommen der feurigen Zungen am Pfingstfest anzusehen[7]. Dafür spricht eindeutig die Verwendung des an den Anfang der Periode gesetzten ὤφθησαν (V. 3), das V. 2 mit ἐγένετο ἦχος in Parallele steht (Apg 2, 1ff).

Dagegen ist die Beurteilung der *Taufe Jesu* (Mk 1, 9 und Par.), die vielfach als Epiphanie angesehen wird, äußerst schwierig, auf die

---

[3] H. Windisch, Angelophanien um den Menschensohn auf Erden. Ein Kommentar zu Joh. 1, 51, in: ZNTW 30, 1931, 215ff. Ders., Joh 1, 51 und die Auferstehung Jesu, in: ZNTW 31, 1932, 199. Goguel 330ff. Bultmann, Joh. 74 Anm. 4. Wikenhauser z. St.

[4] Apg 9, 1ff und Par. J. Munck, La vocation de l'Apôtre Paul, in: Studia Theologica 1, 1948, 131ff. A. Wikenhauser, Die Bekehrung des Apostels Paulus durch den Auferstandenen nach Apg 1, 3, in: Festschr. Meinertz 1951, 109ff.

[5] Bultmann, Trad. 177ff.

[6] Schmitt 154 Anm. 3 mit weiterer Literatur.

[7] F. Büchsel, Der Geist Gottes im NT. 1926, 242. Behm, Art. γλῶττα, in: Theol. Wtbch. 1, 724. Adler 77ff.

wir daher in einem kleinen Exkurs etwas näher eingehen müssen. Schmid Mk.[2] 19 beruft sich dabei auf Mt und Lk, die den Vorgang als einen „objektiven, auch vom Täufer feststellbaren Vorgang" beschreiben, während der Mk-Text an sich auch eine innere Vision zulassen würde[7a]. Der Beweisgang ist jedoch in keiner Weise überzeugend, da Mt und besonders Lk die unklare Ausdrucksweise des Mk wie auch sonst verdeutlicht haben. Lohmeyer z. St. weist auf καταβαίνειν als Terminus der Epiphanie hin. Doch ist hierbei große Vorsicht geboten, da das Wort in diesem Sinne nur einmal bei einer Angelophanie Mt 28, 2 vorkommt und dabei nicht absolut steht, sondern durch προσελθεῖν näher erläutert wird, wobei man zweifeln kann, ob nicht auf letzterem der eigentliche Ton liegt, da für jede Epiphanie das Moment der Begegnung von größter Wichtigkeit ist, während der davor liegende Verlauf der Vorbereitung nicht im Blickfeld zu liegen pflegt. Vor allem ist aber zu beachten, daß καταβαίνειν in Korrespondenz zu ἀναβαίνειν steht. Dem Aufsteigen Jesu aus dem Wasser entspricht das Herabkommen des Heiligen Geistes. Diese Wechselwirkung widerspricht aber einer echten Epiphanie-Vorstellung, zumal das καταβαίνειν an zweiter Stelle dem ἀναβαίνειν folgt. Es läge viel näher, als Parallele Apg 10, 9ff zu nennen, wo Petrus den Himmel offen und einen Behälter wie ein grosses Linnentuch herabkommen sieht, das an den vier Enden auf die Erde herabgelassen wurde, wo also bei gleicher sprachlicher Formulierung keine Epiphanie, sondern eine Vision geschildert wird. Dazu kommt das ausdrückliche Zeugnis von Joh 1, 32, wonach der Heilige Geist in Taubengestalt auf Christus blieb (ἔμεινεν); dabei wird auf Jes 11, 2 angespielt, wonach der Gottesgeist sich für immer auf dem Messias niederlassen werde. Der Begriff der Dauer ist aber der Epiphanie fremd. Sie schwindet ebenso rasch wie sie gekommen ist. Auch beim Pfingstwunder dürfte die Erscheinung nur wenige Augenblicke gewährt haben, da die Quelle nichts anderes darüber berichtet[8]. Aus diesem Grunde scheiden wir die Taufe aus unserer Betrachtung aus, wenn auch zuzugeben ist, daß bei der eigentümlichen Vorliebe des Neuen Testamentes für eigenständige Epiphanien mit Besonderheiten zu rechnen ist.

Theophanien, Angelophanien und Christophanien sind scharf voneinander geschieden. So ist es z. B. unmöglich, etwa Christophanie und Pneumatophanie einander gleichzusetzen, wie es häufig un-

---

[7a] Anders jetzt Schmid Mk.[3] 21.
[8] Adler 78.

ter Hinweis auf 1 Cor 15, 6 bei dem Pfingstwunder geschieht. Aber auch innerhalb der einzelnen Gruppen macht sich eine starke *Isolierung* bemerkbar. Nicht nur sind die Christophanien von den späteren Christusvisionen abgehoben, sondern auch die einzelne Epiphanie weist vielfach Züge auf, zu denen es keine Parallelen gibt. Bei der Verklärung z. B. geht die Epiphanie nicht durch einen Einbruch von außen, sondern durch eine Verwandlung von innen vor sich[9]. In dem Christushymnus 1 Tim 3, 16 findet sie vor Engeln statt, während sie sonst stets vor Menschen erfolgt. Eine Sonderstellung nehmen auch die Ereignisse in Lystra (Apg 14, 11ff) und Malta (Apg 28, 6) ein, bei denen Paulus als θεὸς ἐπιφανής gefeiert wird. Doch handelt es hierbei um die Wiedergabe heidnischer Anschauungen.

Das verbindende Element ist die *Rangordnung,* in der die einzelnen Epiphanie-Arten untereinander stehen, wobei die Angelophanien die unterste, die Theophanien die oberste Stelle einnehmen. Deutlich zeigt dies die Verklärung, bei der die Theophanie den Mittelpunkt bildet, während die Erscheinung von Moses und Elias in den Hintergrund tritt.

b) Terminologie

Nach diesem kurzen Überblick über die Arten der biblischen Epiphanien erhebt sich ein außerordentlich wichtiges Problem. Es besteht nämlich eine große *Diskrepanz* zwischen Wort und Sache. All die zahlreichen Epiphanien werden nämlich niemals mit ἐπιφάνεια bezeichnet, obwohl dieses Wort in der antiken Umwelt den Terminus technicus hierfür darstellt. Man darf diese Tatsache nicht, wie es gemeinhin geschieht, einfach als gegeben hinnehmen, sondern sie scheint ein wichtiges Symptom für die Entstehung der christlichen Kultsprache zu sein. Ein so plötzlicher Wechsel in der Ausdrucksweise muß seine tieferen Hintergründe haben, die letztlich auf große geistige Auseinandersetzungen zurückgehen und uns somit zugleich einen Blick in das Werden und Wachsen der biblischen Theologie werfen lassen.

Wir stellen zunächst fest, daß die Epiphanie niemals substantivisch, sondern stets *verbal* ausgedrückt wird. Neben zahlreichen, schon der Antike bekannten Verben der Bewegung ὑπαντᾶν (Mt 28,9),

[9] Behm, Art. μεταμορφόω, in: Theol. Wtbch. 4, 765. Fascher 66. Lohmeyer, in: ZNTW 21, 1922, 205 Anm. 2. — Beachte auch Erscheinungen „vom Himmel" und „nicht vom Himmel" (Conzelmann 177).

ἐγγίζειν (Lk 24, 15) προσεισελθεῖν (Lk 1, 28; Joh 20, 19. 26; 21, 13), ἐπιστῆναι (Lk 2, 9; 24, 4. 36), παρεστηκέναι (Apg 1, 10), καταβαίνειν (Mt 28, 2) werden vor allem die Verben des Sehens bevorzugt: θεωρεῖν (Joh 20, 12), ὀφθῆναι (Lk 24, 34; Apg 9, 17; 13, 31; 26, 16; 1 Cor 15, 5ff), ἰδεῖν (Mt 28, 16; Joh 20, 19), ἑωρακέναι (Joh 20, 24). Man wird hierfür ähnliche Gründe wie in der Antike und im Alten Testament anführen können. Es liegt eine echt expressionistische Ausdrucksweise vor, die möglichst anschaulich die eigenen Empfindungen und Stimmungen wiederzugeben sucht, wobei all die Vorgänge, die auf die Sinne wirken, also all das, was man sieht und hört, im Vordergrund stehen. Wenn wir im unechten Markusschluß eine ähnliche Ausdrucksweise finden (Mk 16, 9. 12. 14), so hat sich der sprachliche Expressionismus in einen Impressionismus gewandelt, der den Leser und Hörer zum Miterleben veranlassen will: an die Stelle der natürlichen Redeweise ist die Kunst getreten[10], die sich auch sonst in diesem Abschnitt z. B. in der Klimax ἐφάνη-ἐφανερώθη ἐν ἑτέρᾳ μορφῇ-ἐφανερώθη [11], in der durch ἑτέρᾳ μορφῇ angedeuteten Steigerung „Gärtner-Wanderer-Wirklichkeit", in dem Wechsel der Verben φαίνεσθαι-θεᾶσθαι-φανεροῦσθαι, in dem gleichmäßigen Bau der Verse 9—11 und 12, in der Vorliebe für chiastische Wortstellung (Vers 13) u. a. m. zeigt[12].

Jedoch ist die Bevorzugung der verbalen Ausdrucksweise auch noch von einer anderen Seite her zu betrachten. Es fällt nämlich auf, daß das Verbum ἐπιφαίνεσθαι vermieden wird. Daraus folgt, daß diesem Wortstamm ein völlig anders gearteter Bedeutungsinhalt innewohnen muß, der dem christlichen in keiner Weise entsprach. Nicht aus einer gewissen Rivalität heraus, die letztlich Gleichheit oder Ähnlichkeit voraussetzt, wurde ἐπιφάνεια vermieden, sondern weil dieses Wort tatsächlich etwas anderes besagte, als der Christ ausdrücken wollte. Da ein anderes Substantiv nicht zur Verfügung stand, mußte man zu verbalen Umschreibungen greifen. Der letzte Grund liegt also in der Verschiedenheit der Epiphanie-Vorstellungen. Die ntl Epiphanie ist keine Fortsetzung der antiken, wie Pfister 321ff behauptet; sie ragt aber auch über die atl hinaus und stellt somit etwas Neues dar. Wir müssen daher zu diesem Zwecke stets eine Abgrenzung gegenüber der Antike und dem Judentum zugleich vornehmen.

---

[10] Havers, Hdb. 153ff.

[11] Diese Wendung ist ein deutlicher Beweis für das abstrakt-logische Denken des Verfassers.

[12] Lohmeyer, Mk. 362.

Die sprachliche Analyse vermag uns noch einen Schritt weiterzuführen. In der Antike, in einzelnen Fällen auch in der LXX, stehen zahlreiche Worte für Epiphanie zur Verfügung, die nur als Varianten zu werten sind und daher vielfach einer präzisen Formulierung entbehren. Die Hauptschwierigkeit liegt oft darin, daß man nicht weiß, ob es sich um echte Epiphanien, Visionen, Träume oder Halluzinationen handelt. Demgegenüber herrscht im Neuen Testament eine größere Klarheit. Traumoffenbarungen, die nur bei Mt (1, 20; 2, 13. 19. 22; 27, 19) und in der Apg (16, 9; 18, 9; 23, 11; 27, 23) vorkommen, werden ausdrücklich durch κατ' ὄναρ gekennzeichnet; nur bei ihnen wird das Verbum φαίνεσθαι gebraucht (Mt 1, 20; 2, 13. 19; Apg 16, 9) [13]. Visionen werden ὁράματα genannt [14], während auf die Epiphanien neben dem seltenen und nicht immer eindeutigen ὀπτασία (Lk 1, 22; 24, 23; Apg 26, 19) ὀφθῆναι beschränkt bleibt [15]. Es sei in diesem Zusammenhang an 1 Cor 15, 3ff erinnert, wo den einzelnen Christophanien das Damaskuserlebnis mit dem gleichen ὤφθη angeschlossen und somit ihnen gleichgestellt wird [16]. Der passiven Form, die auf Anschauungen des Alten Testamentes zurückgeht, steht ein nur seltenes Vorkommen der aktiven gegenüber [17]. Bei Angelophanien ist sie vereinzelt (Mk 16, 5; Lk 1, 12), während sie sich bei Christophanien, was zu wenig beachtet wird, nur in Berichten über die Epiphanie, in denen bereits eine gewisse Reflexion eingetreten ist, findet. Besonders deutlich ist Joh 20, 18, wo Maria Magdalena sagt: „Ich habe den Herrn gesehen", wobei das Sehen zugleich als Folge der Epiphanie in das Erkennen übergeht. Joh 20, 29 sagt der Herr zu Thomas: „Weil du mich gesehen hast, glaubst du." Ähnlich Joh 20, 25, aber auch Mt 14, 26; Apg 9, 27; 1 Cor 9, 1. Mt 28, 17 fällt nur scheinbar aus dem Rahmen, da dieser Vers durch 28, 7 vorbereitet ist.

---

[13] A. Wikenhauser, Die Traumgesichte des NT in religionsgeschichtlicher Sicht, in: Pisciculi f. F. J. Dölger = AChr Erg.-Bd. 1, 1939, 320ff. Er spricht nur von Gesichten, die im schlafenden oder wachen Zustande empfangen werden. Zu letzteren zählt er verschiedenartige Erscheinungen, u. a. auch eindeutige Epiphanien. Sein Material bedarf einer neuen Sichtung. Vgl. dazu Michaelis, in: Theol. Wtbch. 5, 372 Anm. 4. Ein falsches Bild gibt Adler 33, der nicht zwischen Traum und Epiphanie scheidet.

[14] Belege bei Michaelis aO. 372.

[15] Michaelis, Erscheinungen 108f. Schmitt 147f. Lohmeyer, Galiläa u. Jerusalem 11ff.

[16] Daher ist die Anschauung von J. Jeremias, Die Abendmahlsworte Jesu[2] (1949) 96 abzulehnen, wonach die Wahl von ὤφθη statt des zu erwartenden ἐφάνη auf die Doppelbedeutung des hebr. נִרְאָה zurückgehe.

[17] Michaelis, in: Theol. Wtbch. 5, 360 Anm. 214.

Neben sprachlichen Indizien gibt es aber auch inhaltliche, welche die Entscheidung, ob eine Epiphanie oder ein Traum vorliegt, erleichtern helfen. Hierher gehört die Beobachtung, daß Epiphanien fast nie während des Schlafes oder in der Nacht vorkommen[18]. Ausnahmen wie Lk 22, 43; Apg 5, 19; 12, 7 werden durch die Situation begründet.

Zum weiteren *Wortfeld* gehört das nur einmal belegte ἐμφανίζειν (Joh 14, 22) sowie ἐμφανῆ γενέσθαι (Apg 10, 40), die hellenistisch-jüdischer Herkunft sind[19]. Dagegen muß scharf von dieser Gruppe das Begriffsfeld „Offenbarung" geschieden werden, wozu γνωρίζειν, δηλοῦν, ἀποκαλύπτεσθαι zu zählen sind[20]. Eine gewisse Sonderstellung nehmen δεικνύναι, das in der Verbindung mit ἔργα, σημεῖα (Joh 10, 32; 1 Tim 6, 15) stets eine Rückbeziehung auf Gott darstellt[21], und das johanneische φανεροῦσθαι ein, das ein fester theologischer Terminus zur Bezeichnung der Erscheinung Gottes auf Erden geworden ist und durch den häufig beigefügten ἵνα-Satz (1 Joh 3, 5. 8) auf den großen Heilsplan hinweist; doch hebt es sich gegenüber der „Epiphanie" durch einen abstrakten Bedeutungsinhalt ab, wie die Zusammenstellung mit ὤφθη 1 Tim 3, 16 und ἐπιφάνεια 2 Tim 1, 10 (vgl. u. S. 237) zeigt[22]. Selbstverständlich liegt es im Wesen der Sprache, die in einer dauernden Entwicklung begriffen ist, daß man diese festen terminologischen Begrenzungen nicht starr anwenden darf. Es gibt Übergänge und ein Nebeneinander einzelner sich scheinbar ausschließender Begriffe, bei denen der Zusammenhang erst eine eindeutige Klärung herbeiführt. Bei dem Auftreten des Mazedoniers (Apg 16, 9) z. B. verweisen die Worte ὅραμα und διὰ νυκτός sowie die Tatsache, daß es kein Engel, sondern ein Mensch ist, die Erscheinung in den Bereich der Vision[23]. Wenn in der Perikope über die Verklärung Mt (17, 9) die verbale Ausdrucksweise bei Mk 9, 2ff und Lk 9, 36 durch ὅραμα ersetzt, das auf Grund der Parallelen nur das „Gesehene" bedeuten kann, so liegt ein bei ihm auch sonst zu beobachtendes Streben nach substantivischer Formulierung vor; die Wahl von ὅραμα dürfte als eine Art Verlegenheitslösung anzusehen sein, da ein Substantiv für die Epiphanie nicht vorhanden

[18] Michaelis aO. 5, 356.

[19] Schulte 53f. Bultmann, Joh. 481 Anm. 1.

[20] Oepke, Art. ἀποκαλύπτειν, in: Theol. Wtbch. 3, 594f.

[21] Schlier, Art. δεικνύναι in: Theol. Wtbch. 2, 26ff.

[22] Bultmann, Joh. 380 Anm. 2.

[23] A. Wikenhauser, Religionsgeschichtliche Parallelen zu Apg 16, 9, in: BZ 23, 1935, 180.

war, und Mt konnte es um so eher verwenden, als er sonst keine Visionen schildert, Verwechslungen also nicht ohne weiteres gegeben waren. Freilich ist auch die Möglichkeit in Betracht zu ziehen, daß der Bedeutungsinhalt von ὅραμα noch indifferent war, da die Ausbildung von Substantiven nur sehr langsam erfolgt ist und erst in der Apg des Lukas einen vorläufigen Abschluß erreicht hat.
Alle von uns angeführten Ausdrücke werden in der Antike und in der LXX commiscue gebraucht. Ihre *Differenzierung* muß also auf das Urchristentum zurückgehen, dem es ein dringendes Anliegen sein mußte, die Epiphanie des Auferstandenen von ähnlichen Vorstellungen abzuheben. In der apostolischen Predigt wird ja die Wirklichkeit der Epiphanie immer wieder betont (Apg 10, 40f). Ein lehrreiches Beispiel dafür, wie ein heidnisches Kultwort in christliche Gedankengänge aufgenommen wurde, bietet Joh 14, 2ff. Jesus sagt V. 21: „Wer meine Gebote hat und sie hält, der ist es, der mich liebt. Wer aber mich liebt, wird von meinem Vater geliebt werden, und ich werde ihn lieben und mich ihm offenbaren" (ἀγαπήσω αὐτὸν καὶ ἐμφανίσω αὐτῷ ἐμαυτόν). Judas Thaddäus kann unter ἐμφανίζειν nur den hellenistischen Begriff der Epiphanie verstehen. Daraus erklärt sich seine Frage: „Weshalb willst du dich uns offenbaren (ἐμφανίζειν) und nicht der Welt?" Erst die Antwort Jesu klärt ihn darüber auf, daß ἐμφανίζειν nichts anderes bedeutet als daß Gott und Christus kommen und Wohnung nehmen werden bei dem, der Ihn liebt und Seine Gebote hält. Nicht eine äußere Epiphanie, unter der die Juden sich die Ankunft des Messias vorstellten, sondern die unsichtbar-geistige Liebes- und Glaubensgemeinschaft ist mit Offenbarung gemeint[24].

Erst einige Zeit später, nachdem man Abstand zu den Ereignissen gewonnen hatte, konnte eine allmähliche Annäherung und Anglei chung der einzelnen Begriffe stattfinden, womit aber zugleich auch eine Verwischung der Grenzen verbunden war. φαίνεσθαι wird in nachapostolischer Zeit vom ersten Auftreten Jesu gebraucht[25], im Neuen Testament findet es sich als Terminus der Epiphanie nur im unechten Markusschluß 16, 9, ein weiterer Beweis für seine nachträgliche Abfassung. Es wäre falsch, mit Lohmeyer (Mk. 361) hierbei an einen direkten Einfluß der LXX zu denken, da man fragen müßte, warum dieser sich nicht schon früher geltend gemacht hätte.

---

[24] Wikenhauser z. St.
[25] Belege bei Bauer 1546.

Wir werden lernen müssen, daß die Gegebenheiten, unter denen das Christentum sich zu einer selbständigen Größe entwickelte, viel komplizierter sind, als es meistens angenommen wird. φαίνεσθαι als Terminus technicus der Traumoffenbarung ist direkt von der LXX beeinflußt, als Terminus für Epiphanie ist es eine sekundäre innerchristliche Entwicklung. Ähnlich liegen die Verhältnisse bei φανεροῦν-φανεροῦσθαι, die ebenfalls erst Mk 16, 12. 14 und bei Joh im Nachtragskapitel 21, 1f den Sinn von ὀφθῆναι annehmen[26], während diese Verben sonst von der Parusie und dem Erdenwandel des Herrn gebraucht werden. Natürlich macht sich hierbei auch der Einfluß des heidnischen Substrates geltend: volkstümliche Epiphanie-Vorstellungen drangen in das Christentum ein, wovon die apokryphen Apostelgeschichten ein beredtes Zeugnis ablegen, in denen zahlreiche Epiphanien geschildert werden, womit eine reiche Terminologie verbunden ist; denn ὀφθῆναι-φανῆναι-ἐμφανῆναι-ἐπιφανῆναι werden in der gleichen Bedeutung verwendet[27], vor allem taucht nun auch das antike ἐπιφάνεια wieder auf[28].

c) Die Wesensmerkmale der Epiphanie

α) Der Geschichtscharakter

Der sprachliche Befund führt zu dem Ergebnis, daß die biblischen Epiphanien reale historische Ereignisse darstellen müssen. Als solche können sie genau nach *Ort und Zeit* bestimmt werden, „Am ersten Tage der Woche ganz in der Frühe, noch in der Dunkelheit, da die Sonne eben aufging“ (Mk 16, 2; Lk 24, 1; Joh 20, 1) gingen die Frauen zum Grabe. Noch am selben Tage wanderten zwei Jünger nach einem Flecken mit Namen Emmaus, der 60 Stadien von Jerusalem entfernt war. Am Abend jenes ersten Wochentages waren sie alle versammelt (Joh 20, 19); acht Tage darauf waren sie wieder in dem Hause (Joh 20, 26). Sechs Tage nach einer der vorausgegangenen Reden, die mit der Verklärung in irgendeinem inneren Zusammenhang stehen muß, fand diese auf einem hohen Berge statt[29]. Sogleich nach der Brotvermehrung nötigt Jesus die Jünger, ins Boot zu steigen und in die Richtung auf Bethsaida zu

---

[26] Bultmann, Joh. 547 Anm. 2. Schmitt 148.
[27] Schulte 66 Anm. 3f. E. Hennecke, Ntl Apokryphen². 1924, 80; 166; 593.
[28] Acta Thomae 39.
[29] Mt 17, 1 und Par. Vgl. J. Höller, Die Verklärung Jesu. 1937, 10ff.

fahren; um die vierte Nachtwache kommt er zu ihnen (Mk 6, 45; Joh 6, 17). Als Paulus sich auf seiner Reise bereits Damaskus näherte, umstrahlte ihn zur Mittagszeit plötzlich ein Licht vom Himmel her (Apg 9, 3; 26, 13).

Auch die näheren *Umstände* werden genau angegeben. Wir erfahren die Namen der Frauen am Ostermorgen. Kleopas ist Lk 24, 18 der Sprecher auf dem Wege nach Emmaus. Thomas war bei der ersten Erscheinung nicht anwesend (Joh 20, 24). Petrus, Jakobus und Johannes begleiten den Herrn auf den Berg der Verklärung (Mk 9, 2ff). Freilich gibt es auch mannigfache Schwierigkeiten, die z. T. bis heute noch nicht gelöst sind. Abgesehen von geringfügigen Unstimmigkeiten der Evangelisten untereinander, die sich meistens aus ihrer verschiedenen theologischen und psychologischen Haltung heraus erklären lassen, gehören hierher die Frage nach den jerusalemischen und galiläischen Epiphanien[30], nach der Chronologie des Lebens Jesu überhaupt oder nach dem Einfluß kompositioneller Gesichtspunkte auf die Darstellung der einzelnen Verfasser, der z. B. in der Aneinanderreihung der einzelnen Perikopen bei Mk und Mt eine große Rolle spielt, u. a. m.

Der Wirklichkeit der Zeit entspricht die des *Raumes*. Mit unseren fünf Sinnen können wir uns von der Tatsächlichkeit der Epiphanie überzeugen. Wenn vielleicht Gesicht und Gehör täuschen können und andere Erklärungsmöglichkeiten offen lassen, so gibt der Tastsinn einen untrüglichen Beweis, weswegen Jesus selbst zu Thomas sagen kann: „Bring deinen Finger hierher und sieh meine Hände, und bring deine Hand und lege sie in meine Seite" (Joh 20, 27)[31]. Die dadurch bewiesene Geschichtlichkeit der Epiphanie ist zugleich der Grund für ihre *Isolierung*. Denn Epiphanien können sich niemals in der gleichen Weise wiederholen. Auch die Ostergeschichten bilden keine Ausnahme, da ihre Ausgestaltung im einzelnen voneinander abweicht. Das Geschehnis ist stets einmalig. Es gibt keinen Analogiefall, den man erwarten könnte. Nirgends findet sich eine diesbezügliche Bemerkung, obwohl sie z. B. Joh 20, 24f beim Zweifel des Thomas leicht hätte eingefügt werden können. Die Einmaligkeit ist aber nicht nur historisch, sondern in erster Linie wesensmäßig zu verstehen. Die Epiphanie ist ein Ereignis sui generis[32].

[30] Lohmeyer, Galiläa und Jerusalem. 1936.

[31] Guardini 150. Ders., Die liturgische Erfahrung und die Epiphanie. 1950, 45.

[32] Künneth 74f. Daher ist der Versuch Conzelmanns 19; 32 abzulehnen, den Berg als Ort esoterischer, den See als Ort machtvoller Epiphanien anzusehen.

Daher ist jeder Versuch ausgeschlossen, durch Zauberpraktiken irgendwelcher Art eine Epiphanie herbeizuführen. Die Initiative liegt einzig und allein beim Herrn. Er führt die Begegnung herbei (Mt 28, 9), „steht plötzlich da“ (Joh 21, 4) und „tritt unter sie“ (Joh 20, 19. 26. Vgl. Michaelis Erscheinungen 120). Nicht Ihm kann man ein φάνηθι oder ein ἐλθέ zurufen, sondern Er ist es, der auf diese Weise den Petrus zu sich kommen läßt, wie es so anschaulich der Eigenbericht des Mt in der Perikope des über den See wandelnden Jüngers schildert (Mt 14, 28ff).

Es ist daher auch wenig wahrscheinlich, *kultische* Einflüsse in der ntl Epiphanievorstellung anzunehmen, wie es kürzlich Riesenfeld[33] versucht hat, der den Gedanken des cultic pattern der nordischen Schule nunmehr auf das Neue Testament überträgt, wonach die Verklärung letztlich auf das Laubhüttenfest und das eschatologisch eingestellte Thronbesteigungsfest zurückgehen soll, die zwar ausgestorben seien, aber dafür spiritualisiert worden wären. Da der Verfasser das Material zur Stützung seiner These nicht dem Neuen Testament selbst entnimmt, sondern von außen heranführt, erübrigt sich eine Widerlegung, bezüglich derer wir auf unsere obigen atl Ausführungen verweisen.

β) Der Persönlichkeitscharakter

Die *Epiphanie* ist ferner eine *persönliche,* indem vor allem Christus es ist, der erscheint. Die Ausschließlichkeit, mit der sich gerade dieses Merkmal durch alle Epiphanien hindurchzieht, stellt etwas durchaus Neues dar[33a]. Sie wurde gefordert durch die Identität des historischen mit dem verklärten Jesus. Denn die Epiphanien sind keine Theophanien im atl Sinn als Erscheinungen aus einer anderen Welt, die vorher niemals dagewesen waren und mit der Welt in keiner Beziehung standen. Vielmehr ist es der Meister selbst, mit dem die Jünger eben noch gesprochen haben, der vor ihnen verwandelt wird (Mk 9, 4ff Par.) und der ihnen auf dem See entgegenkommt (Mk 6, 45), es ist der gekreuzigte Jesus von Nazareth, der leibhaftig vor ihnen steht. Gerade darin liegt das Wunderbare, das sie nicht begreifen können, weswegen sie ein Gespenst zu sehen glauben (Mk 6, 49; Lk 24, 37), und sich erst überzeugen lassen, nachdem sie seine Hände und Füße berührt (Lk 24, 39; Joh 20, 2.

---

[33] Riesenfeld 1947. Vgl. dazu J. Bonsirven, in: Bibl. 30, 1949, 463ff.

[33a] Daher kann nicht die Topographie (Berg, See) das theologische Ausdrucksmittel der Epiphanie sein (gegen Conzelmann 32).

27) oder mit ihm gegessen haben (Lk 24, 30. 42). Und doch ist es nicht derselbe Jesus, der durch ein Wunder von den Toten auferstanden ist und nunmehr in derselben Weise wie vorher mit ihnen verkehrt; dies wäre keine Epiphanie. Es ist der verklärte Herr, der jenseits von Raum und Zeit steht (Joh 20, 19), der Herr über die Natur ist (Mk 6, 45), den man nicht länger festhalten kann, weil er zum Vater aufsteigen muß (Joh 20, 17) [34]. Seine Stellung kommt besonders in den ἐγὼ εἰμί-Aussagen zur Geltung (Mk 6, 50; Mt 14, 27; Joh 6, 20), deren Bedeutung durch den Gegensatz zu φάντασμα, als das die Seinen Ihn ansehen (Mk 6, 49), sowie durch die folgende Stillung des Sturmes hervorgehoben wird. Die besondere Betonung der Formel wird bei Mk und Mt noch durch das stilistische Mittel der Rahmenstellung unterstrichen [35].

Demgegenüber spielen die Angelophanien eine untergeordnete Rolle. Die Engel haben nur eine dienende Funktion und sind lediglich Überbringer des göttlichen Willens; jedes selbständige Handeln ist ausgeschlossen. Sie sind so eng mit dem Herrn verbunden, daß nur der Engel Gabriel (Lk 1, 26f) oder der Engel des Herrn auftritt (Mt 1, 20ff; 2, 13; Lk 1, 11ff; 2, 9). „Jede Vielzahl von Engelindividualitäten, jedes von Gott abziehende angelologische Interesse fehlt“ [36]. Auch Moses und Elias, deren eigentliche Bedeutung nicht klar ist [37], sollen jedenfalls nur die Gestalt des Herrn in ein helleres Licht rücken (Mk 9, 4ff Par.).

γ) Der Wundercharakter

Aus dem Gesagten folgt, daß sog. *Wunder-Epiphanien,* welche die unsichtbare Gegenwart der Gottheit kundtun sollen, notwendigerweise fehlen müssen. Daher werden auch niemals *Epiphanie und Dynamis,* das bei den Synoptikern vielfach die Wundertat bedeutet und dem bei Johannes das Verbum δύνασθαι entspricht [38], miteinander verbunden. Ihr gegenseitiges Verhältnis ist gerade umgekehrt als im Heidentum; in der Antike ist Dynamis ein Zeichen für die Epiphanie, im Neuen Testament beruht sie auf der δύναμις θεοῦ (Mt

---

[34] Wikenhauser z. St. gegen Bultmann, Joh. 532.

[35] Lohmeyer, Mk. 134. Stauffer, Art. ἐγώ, in: Theol. Wtbch. 2, 350. Gegen E. Schweizer, Ego Eimi. 1939, 44 Anm. 241.

[36] Kittel, Art. ἄγγελος, in: Theol. Wtbch. 1, 83.

[37] Schmid z. St.

[38] Grundmann, Art. δύναμις, in: Theol. Wtbch. 2, 304.

22, 29). Nicht die Epiphanie, sondern die Dynamis stellt den Oberbegriff dar. Deswegen kann bei eigentlichen Epiphanien auch Objekt des Sehens niemals eine Sache, sondern nur eine Person sein. Der Gegensatz wird deutlich bei den Geschehnissen in Lystra und Malta, wo die Bevölkerung auf Grund von Taten Paulus für einen Gott hält, was er energisch abwehrt. Denn er bringt ihnen nur die frohe Botschaft, Wohltaten aber spendet Gott. Nach 1 Cor 1, 22f „fordern die Juden Wunderzeichen (σημεῖα), wir aber predigen Christus den Gekreuzigten als Gottes Kraft (δύναμις) und Gottes Weisheit". Daher findet sich auch bei den Synoptikern niemals die Gleichung *Epiphanie* = σημεῖον, wobei jedoch zu bemerken ist, daß Mk für „Wunder" δύναμις bevorzugt[39]. Man hat sogar den Eindruck, als ob beide Worte im Gegensatz zueinander ständen. Denn auf die Forderung der Pharisäer nach einem Beglaubigungszeichen antwortet Jesus mit feierlichen Worten: „Wahrlich, ich sage euch, nimmer wird diesem Geschlecht ein Zeichen gegeben werden" (Mk 8, 12). Es bedeutet dies eine scharfe Stellungnahme gegenüber den allgemeinen jüdischen Erwartungen, wie sie uns in zahlreichen Apokalypsen entgegentreten, und hebt die Christophanien deutlich ab. Mt 12, 38ff und Lk 11, 29ff stellen den Pharisäern das Jonaszeichen in Aussicht[40], womit aber nicht die Predigt Jesu, sondern die Errettung aus der in der Tiefe der Erde gelegenen Scheol nach drei Tagen und drei Nächten, also die Auferstehung, aber nicht eine Epiphanie, gemeint ist, ein Wunder ganz anderer Art, als es sich die Juden vorgestellt haben. Etwas anders liegen die Verhältnisse bei Johannes. Bei ihm ist σημεῖον nicht nur „Wunder", sondern auf Grund der engen Verbindung mit den ῥήματα zugleich auch „redender Hinweis, Symbol"[41] für die δόξα τοῦ θεοῦ. Unter diesem Gesichtspunkt sind beim Abschluß des Evangeliums Joh 20, 30 unter den σημεῖα auch die Erscheinungen des Auferstandenen mitinbegriffen.

Infolgedessen ist die Entlehnung von *Epiphaniemotiven* von vornherein wenig wahrscheinlich. Allerdings hat die moderne religionswissenschaftliche Forschung große Anstrengungen unternommen, ein Weiterleben antiker Epiphanien im Christentum nachzuweisen. Vor allem hat Pfister 321ff zahlreiche Parallelen zu finden geglaubt, die jedoch zum größten Teil nur oberflächliche sprachliche

[39] Lohmeyer, Mk. 155 Anm. 4.
[40] Schmid, Mk. 148. Ders., Mt. 172.
[41] Bultmann, Joh. 79; 346; 533. Ders., Ntl. Theologie 403.

Anklänge sind und zumeist sich auf die psychische Reaktion wie Freude, Angst, Furcht und Schrecken beziehen, die wegen ihres allgemein menschlichen Charakters keinerlei Beweiswert besitzen. Zur besseren Klärung der oft nicht eindeutigen Begriffe dürfte es sich empfehlen, zwischen literarischen und religionsgeschichtlichen Motiven zu scheiden. Zu *ersteren* würden die nachträgliche Stilisierung und Ausmalung erfolgter Epiphanien gehören, deren Einzelheiten nicht bekannt oder zumindest nicht eindeutig sind und zu denen die Beispiele gehören würden, die Weinreich und Windisch aus Euripides, der Apostelgeschichte und dem zweiten Makkabäerbuch angeführt haben[42]. Wenn es auch an sich durchaus möglich wäre, daß der biblische Schriftsteller bei der Formulierung seines Stoffes sich an ältere Vorbilder anlehnt, so ist der Beweis hierfür bisher nicht erbracht worden. Man hat vielfach auf den Begriff θεομάχος hingewiesen, der in den Bakchen des Euripides einen Zentralgedanken darstellt und die Epiphanie des Dionysos überhaupt erst hervorruft[43]. Aber er findet sich im Neuen Testament gerade in keiner Epiphanie-Schilderung, sondern nach der Befreiung der Apostel aus dem Gefängnis in der Rede des Gamaliel, in der er die Richter vor zu scharfem Vorgehen gegen sie warnt, damit sie nicht als „Gotteskämpfer“ erfunden würden (Apg 5, 39). πρὸς κέντρα λακτίζειν ist trotz der Ähnlichkeit der Situation, in der es Dionysos gegenüber dem ihm widerstehenden Pentheus (Eurip. Bakch. 795) und Christus vor Damaskus gegenüber Paulus (Apg 26, 14) gebraucht, nur ein verbreitetes Sprichwort[44]. Das Adjektiv αὐτόματος, das Apg 12, 10 bei der Befreiung des Petrus die sich vor ihm selbst öffnende Tür bezeichnet und Weinreich als Entlehnung aus Eurip. Bakch. 445ff gilt[45], wird auch von der selbst wachsenden Saat Mk 4, 28 gebraucht. Zwar sieht hier Weinreich einen „locus communis antiker Schilderungen des goldenen Zeitalters und sonstiger glücklicher Regionen oder Epochen“, wobei er auf Hesiod op. 117 verweist, der von Markus individuell in seiner Gleichnisrede umgeprägt worden sei. Er übersieht aber dabei, daß nicht der Hellenist Lukas, sondern der Judenchrist Markus, und zwar er allein, diese Parabel bringt,

---

[42] Weinreich, Türöffnung 309ff. H. Windisch, Die Christusepiphanie vor Damaskus und ihre religionsgeschichtlichen Parallelen, in: ZNTW 31, 1932, 1ff.

[43] Weinreich aO. 334. Windisch aO. 10.

[44] W. G. Kümmel, Röm. 7 und die Bekehrung des Paulus. 1929, 156. L. Schmid, Art. κέντρον, in: Theol. Wtbch. 3, 666f.

[45] Weinreich aO. 328ff.

der ein vulgäres Griechisch schreibt und gerade in dieser Perikope eine merkwürdige Mischung verschiedener Stiltypen aufweist[46]. Gegenüber allen derartigen Versuchen ist prinzipiell festzuhalten, daß antike Parallelen von Worten, die im Neuen Testament nur selten vorkommen, garnichts besagen, da das ntl Quellenmaterial im Vergleich zur Antike viel zu klein ist und die Erforschung der Sprache der Christen jener Zeit erst am Anfang steht. Ebenso ist das als Spannungsmoment beliebte Motiv des in einer Epiphanie zürnenden, strafenden und schließlich begnadigenden Gottes, wie es am Ende des Philoktet des Sophokles und insbesondere in der Geschichte des Heliodor im Tempel zu Jerusalem (2 Makk 3, 23ff; vgl. auch 4 Makk 12) auftritt, im Neuen Testament nicht zu greifen, da in der Damaskus-Epiphanie gerade die Errettung der Gemeinde aus schwerster Gefahr, die Züchtigung und nachträgliche Heilung des Verfolgers vollkommen im Hintergrunde stehen[47].

Zu den *religionsgeschichtlichen Epiphanie-Motiven* gehören die zahlreichen Konvergenzerscheinungen, die unabhängig voneinander überall entstehen können. Die Tabelle, auf der Weinreich 329 die einzelnen Phasen der Befreiungswunder in der Apg 5, 17ff und 12, 3ff; 16, 19ff darlegt und durch zahlreiche antike Beispiele ergänzt, zeigt zur Genüge, wie zwangsläufig ein „Motiv" immer in derselben Bahn verläuft, ohne daß eine gegenseitige Beeinflussung anzunehmen wäre. Hierher gehören die Zweizahl der Engel, die weißen Gewänder, in gewisser Beziehung die Wolke als Erscheinungsform Gottes (Mk 9, 7), die Himmelsstimme (Mk 9, 7) u. a. m.[48] Auch die Doppelvisionen wären zu erwähnen, worunter man parallele, dem gleichen Zweck dienende Offenbarungen an verschiedene Personen versteht, die gleichzeitig oder nacheinander erfolgen können[49]. Doppelepiphanien gibt es nicht, da die Ostererscheinungen anders geartet sind. Doch können Epiphanie, Vision oder Traum nebeneinander stehen, wie es bei Saulus-Ananias (Apg 9, 10ff) oder Petrus-Kornelius (Apg 10, 1ff) der Fall ist. Dabei ist jedoch die Rangordnung zu beachten. Traum und Vision nehmen eine untergeordnete Stellung ein. Apc 11, 19 erscheint innerhalb der visionären Schau des geöffneten Himmels unter den alten Motiven der

[46] Lohmeyer, Mk. 86.
[47] Gegen Windisch aO. 1ff.
[48] Bultmann, Trad. 343. Ders., Joh. 531. Lohmeyer, Mk. 175. Kittel, Art. ἄγγελος, in: Theol. Wtbch. 1, 83 Anm. 67.
[49] Windisch, in: ZNTW 31, 1932, 21f. A. Wikenhauser, Doppelträume, in: Bibl. 29, 1948, 100ff.

Epiphanie die Bundeslade, 12, 1. 3 werden die beiden großen Zeichen, das Weib und der Drache, am Himmel sichtbar, wo an allen drei Stellen als einem Höhepunkt das Verbum ὀφθῆναι gebraucht wird. Trotz zahlreicher antiker Parallelen, die meistens in einigen entscheidenden Punkten abweichen, lassen sich die ntl Belege aus der Situation heraus erklären, die ein Eingreifen Dritter zwecks Durchführung des göttlichen Auftrages erforderlich macht. Dagegen fehlen vollständig die bei den Alten so beliebten Übergänge von einem Zustand in den anderen wie der Wechsel von Epiphanie und Traum oder der Traum in Traum[50].

Im übrigen ist es vorteilhafter, weniger die Gemeinsamkeiten als die Unterschiede in der Motivgestaltung herauszuarbeiten. In der Antike tragen die Motive einen ausgesprochenen *Wundercharakter,* der im Neuen Testament weitgehendst fehlt. Gerade das bedeutendste Epiphanie-Wunder, das Wandeln auf dem See (Mt 14,22ff; Mk 6, 45ff; Joh 6, 16ff) weist nur nebensächliche atl Parallelen auf[51]. Bei der Erscheinung vor den Jüngern kommt es Lk 24, 36 nur auf das plötzliche Kommen des Herrn d. h. auf die Epiphanie als solche an. Die näheren Umstände, die die Spannung hätten erhöhen können, läßt er, wie auch den Friedensgruß[52], fort. Joh 20, 20 will zugleich den Verklärungszustand hervorheben, der über Raum und Zeit erhaben ist; deswegen erwähnt er die verschlossenen Türen, die aber „kein bloßes literarisches Motiv“ sind, um das Wunder besser hervortreten zu lassen. Denn er fügt, worauf kaum geachtet wird, hinzu: „aus Furcht vor den Juden“, gibt also eine Begründung. „Motive“ aber bedürfen solcher nicht, wie die von Weinreich angeführten Beispiele zur Genüge zeigen, ja sie würden dadurch in ihrer Wirkung beeinträchtigt werden, weil die Aufmerksamkeit auf nebensächliche Dinge abgelenkt würde[53]. Dabei genügt es, daß die Jünger subjektiv vor jüdischen Spionen sich fürchteten, wenn vielleicht auch objektiv die Angst unbegründet sein mochte[54]. Bemerkenswert ist aber vor allem, daß die Motive niemals für sich stehen, also Selbstzweck sind, sondern dadurch, daß sie mit der Person Jesu verbunden werden, erst ihren eigentlichen Sinn erhalten, wie es z. B. die Verklärung zeigt (Mk 9, 3ff und Par.), in der

---

[50] Weinreich, Heilungswunder 84.

[51] Bultmann, Trad. 251ff. Ders., Joh. 159 Anm. 8. M. Bieler, Θεῖος ἀνήρ 1, 1935, 96.

[52] Er ist erst sekundär aus Joh 20, 20 von einigen Zeugen eingefügt worden.

[53] Gegen Bultmann, Joh. 535 Anm. 5.

[54] Gegen M. Goguel, A propos du procès de Jésus, in: ZNTW 31, 1932, 291.

das Kernstück, die einzig dastehende Verwandlung des Herrn, bei der Jesus derselbe bleibt und zugleich ein anderer ist[55], von einer Reihe traditioneller Motive umrahmt wird. Man muß dabei beachten, daß die Hinzufügung neuer Einzelheiten auch der Abwehr legendarischer Umbildung dienen kann[56].

Im allgemeinen jedoch fällt im Neuen Testament das *Fehlen von Epiphanie-Motiven* auf. Denn es gibt nur wenige Belege, die wir bereits oben angedeutet haben; manches, was angeführt wird, ist anders zu erklären; z. B. wenn der Herr der Maria Magdalena als Gärtner (Joh 20, 15) oder den Jüngern von Emmaus als Wanderer (Lk 24, 16) erscheint, so handelt es sich um keine Verwandlung oder Verkleidung; vielmehr sind ihre Augen „gehalten" und sie erkennen den Herrn so, wie es die jeweilige Situation am ehesten nahelegt. Es ist vielmehr geradezu erstaunlich, wie wenig die Epiphanie ausgemalt wird, ja, man läßt sich die Gelegenheiten dazu direkt entgehen. Im Gegensatz zur Antike erörtert man nicht, woher die Erscheinung kommt oder wie Jesus durch die verschlossene Tür in das Zimmer gelangt. Dies ist erst spätere theologische Reflexion. Joh 20, 19ff endet die Geschichte mit der Geistsendung, die so sehr im Mittelpunkt steht, daß man ganz und gar vergißt, daß es sich um eine Epiphanie handelt; man erfährt daher auch nichts über den Eindruck bei den Jüngern. Überhaupt ist es charakteristisch, daß ein formaler Abschluß der Epiphanie meistens fehlt; sie geht vielmehr unmittelbar in die nächste Perikope über. Eine Ausnahme bilden Lk 24, 51 und Apg 1, 9ff, wo aber die Epiphanie keine selbständige Größe darstellt, sondern nur den Auftakt für das folgende neue Erlebnis, die Himmelfahrt, bildet. Äußerst aufschlußreich ist in dieser Hinsicht die Emmausbegebenheit Lk 24, 31, bei der das Verschwinden des Herrn (αὐτὸς ἄφαντος ἐγένετο) nicht das Ende, sondern der Höhepunkt ist, an dem den Jüngern die Augen aufgehen. Dieses Beispiel zeigt zugleich die Verschiebung, die mit der Epiphanie-Vorstellung im Neuen Testament vor sich gegangen ist. Epiphanie und ἀφανισμός, scheinbare Gegensätze, sind harmonisch miteinander verbunden und lassen erst den tieferen Sinn der Epiphanie erraten.

Aus diesen Beobachtungen ergibt sich, daß es von vornherein unwahrscheinlich ist, in den Epiphanien novellistische Stoffe ver-

---

[55] Lohmeyer, Mk. 179.
[56] C. Stange, in: ZsystTheol 1, 1923, 718.

schiedenster Herkunft zu sehen, die auf Christus bezogen wurden, um die göttliche Kraft des göttlichen Wundertäters zu zeigen[57]. Die Tatsache, daß sie untereinander nur wenige Berührungspunkte aufweisen, jegliche Topik fehlt und vor allem in der kanonischen Literatur im Gegensatz zu den Apokryphen keine Wucherungen auftreten, beweist, daß sie nicht einem unchristlichen Erzählungsstil entstammen, der dem Bedürfnis des Christuskultes entgegenkommen und zugleich der Freude an farbiger Darstellung Rechnung tragen wollte.

δ) Der Verkündigungscharakter

Bereits Pfister 321 ist es aufgefallen, daß im Neuen Testament *Verkündigungs- und Berufungsepiphanien* bevorzugt werden. Doch lassen sie sich mit den antiken Berufungen zum Dichter- und Schriftstellerberuf, unter denen die Vision des Hesiod am Helikon am bekanntesten ist, schon deswegen nicht vergleichen, weil jedes heilsgeschichtliche Moment fehlt[58]. Die nächsten Anknüpfungspunkte bietet das Alte Testament, aber mit dem wichtigen Unterschied, daß im Neuen Testament grundsätzlich zu jeder Epiphanie eine Wortoffenbarung gehört, während im Alten Testament vereinzelt das visuelle Moment allein vorherrschend sein kann (Ez 1, 1 ff).

Insbesondere sind die *Engel* die Botschaftsbringer schlechthin, was soweit geht, daß alles, was nicht diesem Ziel dient, in den Hintergrund tritt. In der Geschichte vom leeren Grabe sinken sie sogar zu einer interpretatio herab, durch die ihr untergeordneter Charakter deutlich herausgehoben wird (Mk 16, 5 und Par.). Es werden daher auch keinerlei Erläuterungen über die Art ihrer Erscheinung gegeben. Die Erwähnung der weißen Gewänder (Mk 16, 5; Lk 24, 4; Joh 20, 12) soll sie nur als Himmelsboten ausweisen und dadurch ihrem Auftrag das nötige Gewicht geben. Die Epiphanie bildet in Wirklichkeit nur den Auftakt für die Verkündigung. Dementsprechend werden unsere Berichte bisweilen durch ein ὤφθη eingeleitet (Lk 1, 11; 22, 43), das durch ein folgendes εἶπεν usw. weitergeführt wird. Im Hinblick auf die LXX, in der solche Eingangsformeln sich öfters finden, glaubt Michaelis (144 Anm. 102), für ὀφθῆναι

---

[57] Gegen Dibelius, Formgeschichte 91; 97; 128; 291. E. Schick, Formgeschichte und Synoptikerexegese. 1940, 102; 124f.

[58] Gegen Dibelius aO. 128.

die abgeblaßte Bedeutung „dasein, offenbaren“ annehmen zu müssen, die über eine sinnliche Wahrnehmung garnichts aussage. Diese Meinung ist jedoch abzulehnen. Denn gerade in dem Hauptbeispiel Lk 1, 11 wird zwar nicht über die eigentliche Epiphanie, wohl aber über die Tatsache als solche ausnahmsweise etwas mehr als sonst berichtet, indem das Stehen am Altar erwähnt wird und ὤφθη durch ἰδών in Vers 12 aufgenommen wird. Ferner ist zu beachten, daß in der LXX diese Einführungsformel bei Theophanien, im Neuen Testament dagegen bei Angelophanien und niemals bei Christophanien[59] vorkommt. Es hat also ein Umformungsprozeß stattgefunden, der eine einfache Übertragung der Verhältnisse von der LXX auf das Neue Testament nicht ohne weiteres zuläßt. Zudem käme man in die Schwierigkeit, für ὀφθῆναι zwei verschiedene, durch die Entwicklung bedingte Bedeutungen nebeneinander annehmen zu müssen, was eine Verwischung der für das Neue Testament von uns festgestellten scharfen Begriffsbestimmungen mit sich bringen würde.

Demgegenüber heben sich die *Christophanien* deutlich ab. Sie sind nicht nur Auftakt, sondern selbst Verkündigung als Beweis der Göttlichkeit und der Auferstehung. Da es sich um ein personales Geschehen handelt, kann es nicht lautlos vor sich gehen, weil es sonst leicht abergläubischen Vorstellungen ausgesetzt wäre[60]. Dem Gespensterglauben (Mk 6, 49; Lk 24, 37) tritt das Wort des Herrn in dem atl μὴ φοβεῖσθε (Mt 28, 10; Mk 6, 50; Lk 24, 38; Joh 6, 20), in der Selbstprädikation ἐγώ εἰμι (Mk 6, 50 Par.; Lk 24, 39), im Friedensgruß (Mt 28, 9; Joh 20, 19. 21. 26), der bei Epiphanien stets am Anfang der Begegnung und nicht wie sonst am Ende steht[61], oder in der persönlichen Anrede (Joh 20, 16) entgegen. Die neue Situation ist dadurch gekennzeichnet, daß μὴ φοβεῖσθε, die alte Begrüßungsformel der epiphanen Gottheit[62], nur bei Angelophanien (Mt 28, 5; Mk 16, 6), sonst aber niemals für sich allein steht, sondern durch polare Verbindungen eine Nuance der Nähe, Vertrautheit und Geborgenheit erhält (Mt 28, 9; Mk 6, 50; Joh 6, 20) oder durch die Tonmodulation, die von der imperativischen in die fragende Form übergeht (Lk 24, 38), ihres allzu fremdartigen Charakters entkleidet wird. Als Zeichen echten Erlebens und nicht

[59] Michaelis, in: Theol. Wtbch. 5, 356 Anm. 204.
[60] Künneth 88.
[61] L. Brun, Segen und Fluch im Urchristentum. Oslo 1932, 21f.
[62] Lohmeyer, Offenbarung 1, 17. Bultmann, Joh. 159.

etwa einer nachträglichen Kontamination verschiedener Stücke[63] ist die Stelle Mk 6, 50 ϑαρσεῖτε ἐγώ εἰμι μὴ φοβεῖσϑε aufzufassen, die in asyndetischer Klimax vom aufmunternden Zuruf über die Selbstaussage zur Epiphanie-Formel aufsteigt.

Daneben gibt es mehrere Fälle, in denen die Epiphanie *Anlaß zu einer Verkündigung* ist wie z. B beim Missions- und Taufbefehl (Mt 28, 16 ff), bei der Geistsendung (Joh 20, 19 ff) oder bei der Verleihung des Hirtenamtes (Joh 21, 15 ff), womit zahlreiche Belehrungen verbunden sind, die den Aposteln ihre Tätigkeit näher erläutern und ihnen zugleich die Kraft zur Lösung der ihnen gestellten Aufgaben geben sollen. Hierher gehört die Versicherung, daß Jesus alle Gewalt im Himmel und auf Erden gegeben sei, sowie der Hinweis, daß Tod und Auferstehung bereits in der Schrift geweissagt worden seien (Lk 24, 25 ff), was besonders den Juden gegenüber von Wichtigkeit war (1 Cor 1, 24). Wenn natürlich auch nicht alles überliefert ist, was der Herr vor seiner Himmelfahrt den Jüngern aufgetragen hat, so ist es doch bemerkenswert, daß ins einzelne gehende, die praktischen Fragen bezüglich des Ausbaues des Gottesreiches betreffende Unterweisungen, die letztlich sekundärer Natur sind, völlig fehlen[64]. Dies hätte auch ein öfteres Zusammensein des Herrn mit den Aposteln erfordert, was dem Wesen der Epiphanie nicht entsprechen würde. Freilich hat es bisweilen den Anschein, als ob der Nachdruck auf der Verkündigung läge, so daß sich scheinbare Ähnlichkeiten mit den Angelophanien ergeben. Man hat hieraus zwei Verkündigungsarten, die Epiphanie als Auferstehungsbeweis und den Missionsauftrag, zu erkennen geglaubt und letztere im allgemeinen für späte Umbildungen des hellenistischen Christentums erklärt[65]. Ohne auf die zahlreichen hiermit zusammenhängenden Kontroversen einzugehen, stellen wir fest, daß beide Gruppen nicht voneinander getrennt werden können. Denn Mt 28, 16 ff dient die Epiphanie der Lösung des Zweifels einiger Jünger ebenso wie dem Aussendungsbefehl, ähnlich Joh 20, 20 ff, wo der Herr darüber hinaus noch seine Hände und seine Seite zeigt. Bereits in dem allerdings ungenauen Bericht Mt 28, 9 f ist der Auftrag, nach Galiläa zu gehen, angeschlossen. Es liegt im Wesen der Epiphanie selbst begründet, daß beide Arten zusam-

[63] Gegen Lohmeyer, Mk. 134.

[64] A. Wikenhauser, Die Belehrung der Apostel durch den Auferstandenen nach Apg 1, 3, in: Festschr. Meinertz 1951, 105f.

[65] Bultmann, Trad. 312f.

mengehören, weil die eine auf der anderen aufbaut. Damit erübrigt sich auch ihre Zuweisung an die von Brun im übrigen mit Recht unterschiedenen „Einzel- oder Gesamterscheinungen“, unter denen entweder die einem Einzelnen oder der Gesamtheit der Apostel zuteil gewordenen Epiphanien verstanden werden und unter denen die ersteren, wie die Epiphanie vor Maria Magdalena (Joh 20, 11 ff) und Petrus (Lk 24, 34; 1 Cor 15, 5) beweisen, zeitlich vorangehen [66].

ε) Der Offenbarungscharakter

Als Verkündigung ist die Epiphanie zugleich *Offenbarung,* die ein Tun Gottes darstellt und sich vor allem an der Person Christi manifestiert [67]. Aber die Epiphanie muß dabei als Ganzes genommen werden: die Erscheinung gehört ebenso dazu wie das Wort, und es ist nicht angängig, den Blickpunkt einseitig auf letzteres zu legen, was in seiner extremsten Auswirkung zu der Ansicht Bultmanns führt, der in der Epiphanie wie in allen Wundern nur ein Symbol sieht [68]. Damit wird selbstverständlich die Wortoffenbarung garnicht geleugnet. Wir stellen in unserem Zusammenhang nur fest, daß die Epiphanie als Offenbarung als ein einheitlicher Komplex anzusehen ist, dessen Teile zwar unterschieden, aber nicht voneinander getrennt werden dürfen. Im Alten Testament war die Verbindung noch lockerer. Die Erscheinung konnte sich vom Wort lösen, wobei dieses aber erst in der rabbinischen Theorie der „Stimme Gottes“ seine Eigenständigkeit gewann. Freilich könnten die Angelophanien dazu verführen, der Erscheinung eine sekundäre Rolle zuzuweisen. Aber nicht sie bilden den Ausgangspunkt unserer Betrachtung, sondern die Christophanien, und gerade diese zeigen in besonderer Weise, welche große Bedeutung der Erscheinung zukommt. Die Epiphanie und Botschaft des Engels am Grabe flößt nur Furcht und Schrecken den Frauen ein (Mk 16, 8); erst die Epiphanie des Auferstandenen gibt ihnen den frohen Osterglauben. Zudem zeigt das sprachliche Material mit seiner dem Neuen Testament eigentümlichen Parallelität des Sehens und Hörens [69],

---

[66] L. Brun, Die Auferstehung Christi in der urchristlichen Überlieferung. 1925.

[67] Bultmann, Offenbarung 25.

[68] Bultmann, Joh. 533. Ders., Offenbarung und Heilsgeschehen, in: H. W. Bartsch, Kerygma und Mythus[2]. 1951.

[69] Kittel, Art. ἀκούειν, in: Theol. Wtbch. 1, 221.

daß Erscheinung und Verkündigung auf gleicher Stufe stehen und beide zusammen erst die Offenbarung ausmachen. Daher ist die schon oben in anderem Zusammenhang erwähnte Meinung von Michaelis, wonach die Verba des Sehens zu Termini des Offenbarungsgeschehens absinken würden, weil die sinnliche Wahrnehmung durch die eigentliche Wortverkündigung überlagert würde, von vornherein wenig wahrscheinlich und läßt sich aus dem Neuen Testament nicht beweisen. Denn nirgends steht ὀφθῆναι in Verbindung mit Offenbarungsverben, das daher mit Recht von Oepke nicht unter diesem Stichwort eingeordnet ist[70]. Die einzige von Michaelis angeführte Stelle Gal 1, 15: „Als es aber dem, der mich vom Mutterleib ausgesondert und durch seine Gnade gerufen hatte, gefiel, mir seinen Sohn zu offenbaren ..." (ἀποκαλύψαι), läßt sich mit Apg 9, 13 ff und 1 Cor 15, 5 ff in der Weise, daß auch dort der Gedanke der Offenbarung im Vordergrund stehe, überhaupt nicht vergleichen [71]. Zwar glauben wir nicht mit Wikenhauser, daß man Damaskusepiphanie und die „Offenbarung des Sohnes in ihm" trennen darf[72]. Beide Stellen behandeln den gleichen Gegenstand, aber von verschiedener Warte aus. Apg und 1 Cor geben das äußere Geschehen, Gal dagegen führt die Hintergründe an und beschreibt den visuellen Vorgang als einen „Akt des Aufdeckens von etwas radikal Verborgenem" [73]). ὀφθῆναι ist also ἀποκαλύπτεσθαι nicht gleich-, sondern letztlich untergeordnet.

ζ) Der Lichtcharakter

Allerdings könnte für ein Zurücktreten der sinnlichen Erscheinung die Tatsache geltend gemacht werden, daß im Gegensatz zur Antike und zum Alten Testament das Neue Testament eine große Zurückhaltung in der Erwähnung des *Lichtglanzes* übt. Am ehesten kommt er noch bei den Angelophanien vor wie z. B. bei der Geburt Christi, wo die Herrlichkeit Gottes die Engel umstrahlt (Lk 2, 9), in der Schilderung der weißen Gewänder (Lk 9, 31; 24, 4; Joh 20, 12) und bei der Befreiung des Petrus (Apg 12, 7). Bei Christophanien findet er sich nur in der eschatologisch ausgerichteten Verklärung (Mk 9, 2

[70] Oepke, Art. ἀποκαλύπτειν, in: Theol. Wtbch. 3, 594.
[71] Michaelis, Art. ὁρᾶν in: Theol. Wtbch. 5, 358.
[72] A. Wikenhauser, Die Christusmystik des hl. Paulus. 1928, 79.
[73] Schlier 26. — Der Hinweis von Michaelis (Erscheinungen 152 Anm. 150) auf Lk 9, 31, wonach der Schlaf der Jünger eine abgeblaßte Bedeutung von ὀφθῆναι erfordere, ist nicht stichhaltig, da dies ein sekundärer Zusatz von Lk ist.

und Par.) und bei der Bekehrung des Paulus (Apg 9, 3 und Par.). Völlig fehlt er bei den Erscheinungen des Auferstandenen. Lk weist die meisten Beispiele auf. Er verwendet auch als einziger das Wort δόξα im Sinne des atl *kabod* (2, 9; 9, 31), das von ihm, wie deutlich die verbalen Umschreibungen bei Mk 9, 2 und Mt 17, 1 beweisen, sekundär aus der LXX eingefügt worden ist, und zwar bezeichnenderweise an den Stellen, die aus der allgemeinen biblischen Epiphanie-Vorstellung herausfallen und auch sonst keinerlei Anknüpfungspunkte in der Umwelt haben[74]; man hat also den Eindruck, daß Lk mit der Wahl dieses Wortes die Einmaligkeit dieser Epiphanie hervorheben wollte. Der Grund für diesen merkwürdigen Befund liegt letztlich darin, daß der Lichtglanz nicht das Wesen, sondern nur eine Wirkung zum Ausdruck bringt; in diesem Sinne steht δόξα bisweilen im Parallelismus zu δύναμις, wie es die eschatologische Epiphanie zeigt, und tritt somit in einen gewissen Gegensatz zur Epiphanie[75].

Völlig isoliert ist das *Pfingstwunder* Apg 2, 2ff, bei dem in echt atl Weise in einer mit Brausen verbundenen Feuerepiphanie die gegenwärtige Macht Gottes sich offenbart. Aber trotz aller Ähnlichkeiten dürfen die grundlegenden Unterschiede nicht übersehen werden. Abgesehen von der Erwähnung des Heiligen Geistes, der erstmalig in der Bußpredigt Johannes des Täufers belegt ist (Mt 3, 11), betont das Alte Testament den Abstand, während im Neuen Testament es zu einer Begegnung kommt: „Denn auf jeden einzelnen von ihnen setzte sich eine von ihnen nieder". καθίζειν erhält somit seinen tiefen Sinngehalt. Damit ist noch ein weiterer Wandel gegeben. Auch das Alte Testament kennt Fälle von Begegnung, aber nur als Vernichtung. Die Zunge Jahves hält wie fressendes Feuer Gericht über Assur (Jes 30, 27), während die Jünger „mit Heiligem Geiste erfüllt wurden und anfingen, in anderen Sprachen zu reden, wie der Geist ihnen zu sprechen verlieh". Wir sehen daraus, daß nicht nur

[74] Die Umrahmung des Verkündigungsengels mit einer weiteren Engelschar, die allerdings nur eine dienende Funktion ausübt, ist nur 2, 13 belegt. Der Versuch Lohmeyers (ZNTW 21, 1922, 203ff), für Mk 9, 2 Anknüpfungspunkte im Hellenismus zu finden, dürfte als gescheitert anzusehen sein. Vgl. jetzt auch Lohmeyer Mk. z. St.

[75] Zum Doxa-Begriff vgl. G. Kittel, in: Theol. Wtbch. 2, 252. H. Kittel, Die Herrlichkeit Gottes. Studien zur Geschichte und Wesen eines ntl Begriffes. 1934. J. Schneider, Doxa. Eine bedeutungsgeschichtliche Studie, in: Ntl Forschg. III 3. 1932. E. Percy, Untersuchungen über den Ursprung der johanneischen Theologie. 1939, 24. Steinheimer 7f. Bultmann, Joh. 44 Anm. 1.

Licht und Feuer ambivalent sind, sondern auch letzteres zwei Seiten, eine heil- und eine unheilvolle, aufzuweisen hat. Hier liegt auch die Lösung für die Schwierigkeit, das Täuferwort von der Feuertaufe mit dem Pfingstereignis in Zusammenhang zu bringen[76].

η) Der Ambivalenzcharakter

Das offensichtliche geringe Vorkommen von Licht- und Feuererscheinungen spricht aber nicht gegen die Wichtigkeit der sinnlichen Wahrnehmung, sondern ist durch die *Ambivalenz* bedingt, der wir bereits im Alten Testament begegnet sind und die ebenfalls im Neuen Testament von großer Bedeutung ist. Die gleiche Spannung zwischen der ausführlichen Schilderung der historischen Daten und den knappen, unklaren Andeutungen über die Epiphanie selbst begegnet uns auch hier. Wir erfahren z. B. nichts Näheres über die Substanz der Feuerzungen Apg 2,2 ff, und es dürfte daher das Bemühen, bei der Damaskus-Epiphanie zwischen „Lichterscheinung und Gestalterscheinung, Lichtschauen und Jesus-Schauen" zu scheiden[77], wenig ertragreich sein. Dieser Vorgang mit seinen ungenauen, in Dunkel gehüllten Angaben unterscheidet sich deutlich von der Berufung eines Henoch (14, 8 ff) und den Visionen eines Johannes (Apc 1, 9 ff), die sich durch eine genaue Erörterung des visuellen Eindrucks auszeichnen und von atl Vorbildern stark beeinflußt sind. Und wenn nur Paulus die Lichtgestalt des himmlischen Jesus sieht, seine Begleiter aber gar nichts oder nur undeutlich etwas wahrnehmen (Apg 9, 3 ff; 22, 4 ff; 26, 12 ff), so liegt dies ebenfalls an der Ambivalenz und weniger daran, daß Lk sich nur auf die Hauptperson beschränken wollte[78].

Sprachlich macht sich diese Zurückhaltung im Gebrauch des *Vergleiches* geltend. Bei der Verklärung leuchtet nach Mt 17, 2 das Antlitz des Herrn wie die Sonne und seine Kleider *gleichen dem Licht;* Mk 9, 2 wagt über das Angesicht überhaupt nichts zu sagen, verbreitet sich dafür um so eingehender über die Gewänder, die glänzten in strahlendem Weiß, wie sie kein Walker auf Erden hätte weißer machen können, zugleich ein lehrreiches Beispiel für die Tatsache, wie aus religiöser Scheu der Blick vom Hauptpunkt auf

[76] Gegen Adler 81f.

[77] Gegen Windisch, in: ZNTW 31, 1932, 17. Munck 143f.

[78] A. Wikenhauser, Die Wirkung der Christophanie vor Damaskus auf Paulus und seine Begleiter nach den Berichten der Apg, in: Bibl. 33, 1952, 313ff mit zahlreichen antiken Parallelen.

Nebenpunkte abgelenkt, aber bei ihnen um so intensiver festgehalten wird. Lk 9, 29 bedient sich ebenfalls einer der Verhüllung dienenden neutralen Redewendung: „Es veränderte sich das Aussehen seines Antlitzes". Apg 2, 2 ff erhebt sich vom Himmel ein Brausen, wie wenn ein heftiger Wind daherführe, und es erschienen Zungen wie (ὡσεί) von Feuer.

Darüber hinaus aber erfährt der Begriff der Ambivalenz gegenüber dem Alten Testament, wo er neben einzelnen äußeren Merkmalen am Erscheinungsgegenstande sich hauptsächlich auf das Verhältnis „Epiphanie und Mensch" bezieht, wofür im Neuen Testament das bezeichnendste Beispiel Mt 28, 8 ff mit dem Wechsel von Furcht und Proskynese ist[79], eine weitgehende Vertiefung, die in dem personalen Charakter begründet ist. Dies geht schon daraus hervor, daß die Christophanien ohne ihn gar nicht möglich bzw. völlig unverständlich wären. Verhüllung und Offenbarung gehen eine so innige Verbindung miteinander ein, daß man mit Recht von „geheimen Epiphanien" gesprochen hat[80]. Sie beruhen letztlich auf dem Messiasgeheimnis, das nicht erst nachträglich von der Gemeinde aufgebaut wurde[81], sondern einen Wesenszug ntl Theologie und somit auch der Epiphanie darstellt. Die Verklärung z. B. ist erst aus dem Nebeneinander von Aufleuchten und Verblassen, Erscheinen und Wiederverschwinden heraus verständlich. Damit hängt es zusammen, daß Jesus seinen Jüngern beim Abstiege vom Berge einschärft, niemandem etwas von dieser Erscheinung zu erzählen, bis der Menschensohn von den Toten auferstanden sei (Mk 9, 9). Epiphanie und σιγᾶν bilden eine enge Einheit. Aber dies geht über das Alte Testament hinaus. Moses darf Exod 34, 29 ff das Angesicht Gottes schauen, aber auch von dieser Begegnung dem Volk erzählen. Der Herr aber erscheint nur „den von Gott vorher erwählten Zeugen, nicht dem ganzen Volke" (Apg 10, 41), dem erst durch die apostolische Predigt die Tatsache der Auferstehung, nicht jeweils die einzelne Epiphanie, mitgeteilt wird. Die Ambivalenz oder „Paradoxie" des Offenbarungsgedankens[82], die der Epiphanie von Anfang an eignet, ist somit im Neuen Testament von der Peripherie in den Mittelpunkt gerückt und ist ihr tragender Grund geworden.

---

[79] Gegen Michaelis, Erscheinungen 133 Anm. 21.
[80] Dibelius, Formgeschichte 232.
[81] Gegen Bultmann, Ntl Theologie 32.
[82] Bultmann aO. 397.

Sie ist eng verbunden mit dem Begriff der *Distanz*[83], der ebenfalls einen Wandel durchgemacht hat, indem er nicht nur den Abstand zwischen Gott und Mensch bezeichnet, sondern zugleich das Mittel ist, an dem man den Herrn erkennt als den, der er ist. Der Höhepunkt der Epiphanie liegt also vielfach nicht in der Erscheinung selbst, sondern erst in dem Abstand, den man zu ihr gewinnt. Daraus erklärt sich die Ausbildung zweier neuer ambivalenter Begriffe im Neuen Testament. An sich müßte bei jeder Epiphanie der Höhepunkt am Anfang liegen: die plötzliche, unerwartete Erscheinung zieht den Blick auf sich, während die weiteren Ereignisse mehr oder minder unbeachtet bleiben, je weiter sie davon entfernt sind. Im Neuen Testament aber tritt dem *Anfang* ambivalent das *Ende* entgegen, die auch sonst nach Ausweis der Religionsgeschichte und der Volkskunde Wechselbegriffe sind. Dabei kann eine bedeutende Akzentverschiebung eintreten, indem der Ton am Ende liegt, wie die Emmausperikope beweist; in diesem Zusammenhang ist nun auch das Wandeln Jesu auf dem See einzuordnen (Mk 6, 45 und Par.), wo Mk 6, 48 von einem für viele Ausleger unverständlichen „Vorüberwandeln" (παρέρχεσθαι) spricht, das nur in der Weise gedeutet werden kann, daß er nicht in das Boot einsteigen, sondern an ihm vorbeigehen wollte.[84] Mt hat diese Nuance fortgelassen, ein Beweis für ihr hohes Alter. Lohmeyer[85] glaubte nun, hierin alte epiphane Anschauungen greifen zu können, indem er an das Vorbeiziehen Gottes an Moses erinnerte (Exod 34, 29 ff). So überzeugend auf den ersten Blick diese Erklärung auch erscheint, so stellen sich doch bei näherer Prüfung starke Bedenken ein, die eine andere Lösung erfordern. Die Verwendung ausgesprochener Epiphanie-Termini widerspricht der Darstellungsart des Mk; erst im unechten Schluß tauchen sie, charakteristischerweise gehäuft, auf. Man käme ferner in die mißliche Lage, eine ähnliche Bedeutung in dem Zuruf der Menge an den Blinden von Jericho, Jesus v. Nazareth komme vorüber, annehmen zu müssen, was auch tatsächlich geschehen ist[86], während die dort geschilderte Situation eine natürliche Erklärung nahelegt. Entscheidend aber fällt ins Gewicht, daß in der

---

[83] Bultmann aO. 431.

[84] Unwahrscheinlich Lagrange, Mk. 166, daß er neben dem Boot einhergehen wollte.

[85] E. Lohmeyer, „Und Jesus ging vorüber", in: Nieuw Theologisch Tijdschrift 23, 1934, 206ff. H. Windisch, Mk 6, 47, in: ebda 9, 1920, 298ff. Ders., in: ZNTW 31, 1932, 17.

[86] Schneider, Art. ἔρχεσθαι, in: Theol. Wtbch. 2, 679.

LXX παρέρχεσθαι den Eintritt der Epiphanie bezeichnet, während bei Mk zweifellos der Ton auf dem παρά liegt. Unsere Stelle ist vielmehr mit Lk 24, 28 zu vergleichen, wo sich Jesus bei Emmaus so stellte, als ob er weitergehen wollte. In beiden Fällen bedeutet die beabsichtigte Beendigung der Epiphanie eine Aufforderung an die Jünger, nun ihrerseits die Initiative durch einen bloßen Schreckruf (Mk 6, 49) oder durch die Bitte, dazubleiben (Lk 24, 29), zu ergreifen, der das Erkennen unmittelbar folgt. Die Vertauschung von Anfang und Ende dient also der Enthüllung und dem richtigen Verständnis der Epiphanie. Darauf aber kommt es an. Denn der Zweck der Epiphanie liegt nicht darin, irgendwelche materielle Hilfe wie in der Antike zu leisten, sondern den Menschen zur *Entscheidung* zu bringen.

ϑ) Der Entscheidungscharakter

Damit aber stehen wir im Kern der Epiphanie. Auch im Alten Testament wird eine *Entscheidung* verlangt. Aber der Unterschied liegt darin, daß sie sich nicht auf die Epiphanie oder Vision bezieht. Diese sind zwar eine notwendige Voraussetzung, aber nicht ihr Inhalt. Deswegen kann Gott in mannigfachen Formen auftreten, und so erschütternd auch für den einzelnen und bestimmend für sein ganzes Leben die Epiphanie sein mochte — sein Ja hatte er zum Auftrage Gottes und somit nur indirekt zur Epiphanie, in der er den Herrn Himmels und der Erde erkannte, zu sagen. Ob er von ihr sprechen wollte oder nicht, war in das Belieben des Propheten gestellt. Er konnte sie als sein persönliches Geheimnis für sich behalten[87]. Ganz anders verhält es sich im Neuen Testament. Hier fordert die Epiphanie selbst die Entscheidung. Darauf ist sie letztlich ausgerichtet und zwar stets als visio et anditio, deren enge Verbindung hierin ihren Grund hat. Denn auch die Verkündigung geschieht nicht in den leeren Raum hinein, sondern ist eine Anrede, die eine Antwort erwartet. Damit hängt aber noch etwas anderes zusammen: von den atl Theophanien wurde man überwältigt; ihre Wucht und Macht ließen zum Fragen keine Zeit. Christus aber erscheint in seiner Leiblichkeit, die jedoch fremd und unnahbar ist. Die verklärte Existenzweise stellt den ntl Menschen vor eine völlig andere Situation, die der atl nicht kennt. Es ist bedeutsam, daß der Begriff der unmittelbaren *Überwältigung* nur in wenigen Beispie-

---

[87] Künneth 74.

len beim Engelerlebnis (Mt 28, 4), bei der Verklärung (Mt 17, 6) und bei der Epiphanie vor Damaskus (Apg 9, 4) vorkommt, die hierin atl Vorgängen ähneln. Sonst erfährt er eine bemerkenswerte Abwandlung wie Mk 6, 45, wo Jesus nach der Brotvermehrung die Jünger nötigt, ins Boot zu steigen und auf den See zu fahren, auf dem er ihnen später entgegenkommt. Schmid's natürliche Erklärung[88], Er wollte sich von der in höchster Begeisterung geratenen Menge losmachen, um in die Ruhe und Einsamkeit zu gehen, berücksichtigt das ἀναγκάζειν zu wenig. Den Sinngehalt des Verbums darf man nicht ohne weiteres in ein profanes „nachdrückliches, dringendes Auffordern oder Einladen" abschwächen, wozu es in der Antike und in der LXX kaum Parallelen gibt; in ähnlicher Weise wird auch παραβιάζεσθαι verwendet (Lk 24, 29; Apg 16, 15). Man könnte als Gegenbeispiel freilich das Gleichnis vom großen Gastmahl anführen, wo der Gastgeber durch seinen Knecht die Leute auf den Landstraßen und an den Zäunen zum Hereinkommen nötigt (Lk 14, 23). Aber in diesem wie auch in ähnlichen Fällen ist stets Gott oder Christus Träger der Handlung (Mt 14, 22; Lk 14, 23). Das Wort ist an diesen Stellen sakral gefärbt, zumindesten schwingt dieser Ton dabei mit. Es bezeichnet ein göttliches Muß, das seine Heilspläne verwirklichen will und dem man sich beugen soll. Daher steht es am Anfang der Handlung und nicht am Ende — beachte wieder die Ambivalenz —, ist bei Mk 6, 45 eine Vorausnahme der Epiphanie und steht im Dienste der Entscheidung, die dem Menschen überlassen bleibt. An die Stelle der Überwältigung tritt somit die freie Stellungnahme; Freiheit und Epiphanie sind im Neuen Testament eng miteinander verbunden, denen das ἀναγκάζειν nur den Weg ebnet.

Die Entscheidung kann gefällt werden zwischen zwei Möglichkeiten: zwischen *Zweifel und Glauben.* Ein Drittes gibt es nicht. In fast allen Berichten wird auf diesen Gegensatz angespielt (Mk 16, 9 ff; Mt 28, 18), und deswegen sind die beiden polaren Begriffe oft miteinander verbunden: „Sei nicht ungläubig, sondern gläubig" (Joh 20, 27). Dies ist kein Zufall, sondern im Wesen des Menschen begründet, dessen „Existenzform" der Unglaube ist, zu dessen Überwindung er der Hilfe bedarf[89], die sich in der Epiphanie

[88] Schmid, Mk. 129.

[89] Lohmeyer, Mk. 188. E. Fascher, Die Auferstehung Jesu und ihr Verhältnis zur urchristlichen Verkündigung, in: ZNTW 26, 1927, 5. Ders., Deus invisibilis 67ff.

äußern kann, aber nicht zu äußern braucht (Joh. 20, 29). Eine Sonderstellung nehmen hierbei die Erscheinungen des Auferstandenen ein, welche die ursprüngliche Glaubenserkenntnis überhaupt und somit den Ausgangspunkt für alle nachfolgende sekundäre Verkündigung bilden, somit eine condicio sine qua non darstellen. Die scharfe Antithese Mk 9, 24: „Ich glaube, hilf meinem Unglauben" gilt ebenso für alle Epiphanien, wie es eindeutig die Geschichte vom ungläubigen Thomas zeigt (Joh 20, 24 ff). Daher sind die Ausdrücke des Zweifelns (διαστάζειν: Mt 26, 31; 28, 17. ἀπιστεῖν: Mk 16, 11; Lk 24, 11.41) und des Glaubens (πιστεύειν: Mk 16, 14; Lk 24, 11. γιγνώσκειν: Lk 24, 16. 31. 35; Joh 20, 8. 27. 31. εἰδέναι: Joh 21, 12) wesentliche Bestandteile der Epiphanie-Vorstellung, ja „sehen und glauben" können sogar eine Einheit bilden, wie es der Johannesprolog zeigt: „Wir haben seine Herrlichkeit gesehen." Das viermal gesetzte εἶτα-ἔπειτα 1 Cor 15, 5 ff zeigt, wie erst durch die wiederholten, in zeitlichem Abstand aufeinander folgenden Epiphanien allmählich der Zweifel behoben werden konnte.

Aus Joh 20, 29 μακάριοι οἱ μὴ ἰδόντες καὶ πιστεύσαντες könnte man allerdings einen Gegensatz zwischen Sehen und Glauben herauslesen, woraus Bultmann[90] den Schluß gezogen hat, daß die Epiphanie nur eine Konzession an die Schwachheit des Menschen sei, der ohne sinnliche Wahrnehmung nicht glauben könne. Damit wäre der Entscheidungscharakter der Epiphanie erschüttert. Doch zeigt eine Analyse der Perikope, daß der Gegensatz gar nicht in den beiden Verben liegt. Die Rede Jesu ist nämlich gleichmäßig gebaut. Sie wird eingeleitet V. 26 durch den Heilsgruß εἰρήνη ὑμῖν und schließt V. 29 mit dem Heilswort μακάριοι. Auf dem Heil liegt der Ton. Es wird begründet durch den Glauben, der sich in zweifacher Weise äußern kann, und zwar hängt dies nicht am einzelnen Menschen, sondern an den verschiedenen Menschengruppen und Zeitstufen. „Jetzt" d.h. hic et nunc wird er vollzogen durch die sinnliche Wahrnehmung, die am Beispiel des Thomas erläutert wird. „Dann" d.h. außerhalb des vom Herrn ausgewählten Kreises, zu dem die Apostel gehören, bei den Zeitgenossen und nachfolgenden Generationen tritt an die Stelle der Augenzeugenschaft unter Mitwirkung des Heiligen Geistes die Glaubenszeugenschaft, die demnach auf gleicher Ebene liegt, aber erst an zweiter Stelle folgen

[90] Bultmann, Joh. 539 und Anm. 3.

kann[91]. Das Ziel ist stets das gleiche. Thomas spricht es V. 28 aus mit den Worten: „Mein Herr und mein Gott". Dieses vereinigt beide Teile miteinander. Es ist dabei zu beachten, daß die zeitliche Aufeinanderfolge in den Heilsausdrücken selbst gelegen ist. εἰρήνη ὑμῖν meint stets die Gegenwart, während μακάριος sich auf die eschatologische Verkündigung bezieht[92].

Die Entscheidung wird also gefällt auf Grund von Sehen, Hören und Glauben; aber sie kann erleichtert oder erschwert werden durch die *Disposition,* in der der Einzelne sich befindet. Die Jünger bei Mk 6, 52 sind verstockt (καρδία πεπωρωμένη); deswegen können sie nicht die Wahrheit schauen. Lk 24, 25 sind sie zu stumpf und schwerfällig, um alles zu erfassen. Johannes aber erkennt am See Tiberias am Fischwunder den Herrn, „weil er der Jünger war, den Jesu liebhatte" (Joh 21, 7). Denn Er offenbart sich dem, den er liebt und der sich von ihm geliebt weiß (Joh 14, 23)[93]. Somit gehören Liebe und Epiphanie zusammen. Hier eröffnet sich zugleich ein wesentlicher Unterschied gegenüber der Antike. Für den Griechen ist die Schau des gegenwärtigen Gottes Zweck und Ziel seines Lebens, und wenn ihm ein solcher gnadenvoller Augenblick beschieden ist, möchte er ihm mit dem Dichter zurufen: „Verweile doch, du bist so schön"; er will sich versenken und alles um sich herum vergessen. Für den Christen ist die Epiphanie ein Mittel, in der Gottesliebe voranzukommen, die stets in der Tat sich äußert und ihr Ziel darin sieht, ein Mitstreiter Christi zu werden (1 Cor 3, 9).

ι) Der Bekenntnischarakter

Daher ist Inhalt der Entscheidung das *Bekenntnis* und zwar in der doppelten Form: „zu Christus" und „für Christus", die vom logischen Gesichtspunkt aus jedoch nicht gleich-, sondern nachgeordnet sind. Es findet sich erst in den Erscheinungen des Auferstandenen, da es hierzu einer langen Entwicklung bedurfte; die vorösterlichen Epiphanien sind darauf ausgerichtet. Zwar bekennt sich auch das Alte Testament zur Epiphanie beim Durchzug durch das Rote Meer oder auf dem Sinai als einer Großtat Gottes, der entscheidend in die

[91] Michaelis, in: Theol. Wtbch. 5, 349. Wikenhauser 285.

[92] Hauck, Art. μακάριος, in: Theol. Wtbch. 4, 370.

[93] Wenn diese Stelle sich auch nicht direkt auf die Ostererscheinungen bezieht (Wikenhauser 225 gegen Bultmann, Joh. 480ff), so bleibt der Grundgedanke auch für sie in Geltung. Vgl. Michaelis aO. 360 Anm. 216. A. J. Festugière, L'enfant d'Agrigente. Paris 1950, 127ff.

Heilsgeschichte eingreift; sie sind das Unterpfand dafür, daß Er auch weiterhin den Weg Israels begleiten wird. Aber dieses Bekenntnis meint das Gnadenwirken Gottes und nicht Gott selbst. Im Neuen Testament werden nur einmal Apg 2, 11 die μεγαλεῖα τοῦ θεοῦ erwähnt. Dieser bei einer Epiphanie gebrauchte charakteristische Ausdruck ist der LXX und nicht dem Hellenismus entnommen[94], unterscheidet sich aber grundsätzlich dadurch, daß er sich auf das selbst erlebte, in der Person Christi gewirkte göttliche Walten bezieht, das in seinen Erscheinungen besonders zum Ausdruck kommt. Im Gegensatz zum Alten Testament spielen aber im Neuen Testament die bei den Epiphanien erfolgenden Taten überhaupt keine Rolle. Als geschichtliches Ereignis sind sie ohne jede Bedeutung. Ob Jesus über den See wandelt, vor den Emmausjüngern das Brot bricht oder sich von Thomas betasten läßt, ist für sich genommen vollkommen belanglos. Nicht auf das Werk, sondern auf die Person kommt es an. Dieses ist nur die Vorbedingung dazu, daß es Thomas blitzartig durchleuchtet: Das ist Gott (Joh 20, 28). Der Weg zu diesem Bekenntnis führt aber nicht direkt vom Jünger zum Herrn, sondern verläuft umgekehrt. Denn das Verhältnis zu Jesus hatte nicht nur äußerlich durch seinen Tod einen Bruch erlitten, sondern war durch das Verhalten der Jünger, die sich in ihren Erwartungen getäuscht sahen und nun voller Zweifel waren, auf das empfindlichste gestört worden. Jesus ist es, der von sich aus die Initiative ergreift, durch die Epiphanie das alte Verhältnis nicht nur wiederherzustellen, sondern es noch inniger zu gestalten, indem er Maria Magdalena gegenüber sie seine „Brüder" nennt und von seinem und ihrem Vater, seinem und ihrem Gott spricht (Joh 20, 17). Erst nachdem Er durch Wort und Tat sein Bekenntnis zu ihnen abgelegt hat, können sie nun das Gleiche tun; Thomas spricht es im Namen aller aus. Man beachte dabei die Parallelität von Joh 20, 17 und 28: die Nennung des Gottesnamens sowie die polare Ausdrucksweise „mein und euer Vater" zeigen den Unterschied zwischen Jesus und seinen Jüngern, der aber nicht in der Gotteskindschaft in sich begründet ist, sondern nur in der Art, wie sie ihnen durch Jesus zuteil wird[95].

Mit dem Bekenntnis zu Christus ist aber unlöslich das *Bekenntnis für Christus* verbunden. Denn der Apostolat ist, wenn auch nicht

---

[94] Gegen Grundmann, Die Apostel zwischen Jerusalem und Antiochia, in: ZNTW 39, 1940, 122 Anm. 29. Ders., Art. μεγαλεῖον, in: Theol. Wtbch. 4, 547.

[95] Bultmann, Joh. 533.

ausschließlich, so doch wesentlich auf die Epiphanie gegründet[96]. Apostel kann man nur sein, wenn man Zeuge seiner Auferstehung war (Apg 1, 22). Lk 24, 48 heißt es im Missionsbefehl ausdrücklich: ὑμεῖς μάρτυρες τούτων (ähnlich Apg 1, 8). Mit den Tatsachenzeugen ist aber von vornherein der Bekennerzeuge verbunden[97], der eine kann ohne den anderen nicht bestehen, so daß auch Paulus Apg 26, 16 μάρτυς genannt werden kann. Das stärkere Hervortreten des zweiten Elementes war notwendigerweise mit der Zeitentwicklung gegeben, wobei Paulus eine wichtige Stellung einnimmt, indem er zwar auch ein Tatsachenzeuge, aber nicht der Auferstehung, ist. Darauf kommt es an, daß man vom Herrn und nicht etwa von einer Gruppe von Menschen oder einer hochgestellten Persönlichkeit bestellt ist (Gal 1, 1)[98] und von ihm die Gnade des Amtes empfangen hat (Röm 1, 5). διακονία (Apg 20, 24), ἀποστολή (Röm 1, 5) und λαμβάνειν (ebda) gehören in unseren Vorstellungskreis[99]. Äußerst lehrreich ist in diesem Zusammenhange Gal 1, 12, wo Paulus sich für den göttlichen Charakter des Evangeliums nicht auf den Inhalt oder die Wirkung, sondern auf die Herkunft beruft: er hat es nicht als eine Tradition übernommen oder etwa gelernt, sondern es ist ihm geoffenbart worden, womit zweifellos das Damaskusereignis gemeint ist. παραλαμβάνειν und διδάσκεσθαι stehen in scharfem Gegensatz zur ἀποκάλυψις, der durch den Wechsel der Wortarten noch unterstrichen wird. Denn der Ersatz der Verbal- durch eine Substantivkonstruktion entspringt nicht logisch-abstrakter Denkweise, sondern malt mit stilistischen Mitteln den Unterschied zwischen profaner und sakraler Sphäre aus. Auf der einen Seite sucht der Mensch das Geschehen in seinen Einzelphasen mitzuerleben und sich langsam anzueignen, auf der anderen Seite wird durch das abrupt hingesetzte Substantiv die elementare Wucht des göttlichen Wirkens als Ganzes veranschaulicht. Der hinzugefügte Genetiv Ἰησοῦ Χριστοῦ bezeichnet zugleich den Inhalt der Offenbarung, wie er sich in der Epiphanie gezeigt hat[100].

---

[96] Michaelis aO. 5, 358, 14ff. Künneth 78f. H. Frhr. v. Campenhausen, Der urchristliche Apostelbegriff, in: Stud. Theol. 1, Lund 1947, 117ff.

[97] Strathmann, Art. μάρτυς in: Theol. Wtbch. 4, 477ff.

[98] Schlier 2f.

[99] Bultmann, Joh. 51 Anm. 6.

[100] G. P. Wetter, Die Damaskusvision und das paulinische Evangelium, in: Festschr. Jülicher. 1927, 80ff. Schlier 18ff.

κ) *Der Gemeinschaftscharakter*

Damit ist aber zugleich gesagt, daß die Epiphanien keine ausschließlichen Privatoffenbarungen sind, sondern *Gemeinschaftscharakter* tragen. Ihre dadurch erreichte innere Geschlossenheit und Stoßkraft war der Anlaß, daß sie nicht örtlich und zeitlich begrenzt blieben, sondern eine zeitlose Weltbewegung auslösten. Auch die Antike kennt epiphane Gemeinschaften im Kreise der Priesterkollegien hellenistisch-römischer Kulte sowie im Kreise der Staatsträger und der Philosophen. Aber sie waren nur ein lockerer Zusammenhalt ohne jede Tiefenwirkung, von außen an die Epiphanie herangebracht, um das Ansehen eines Gottes oder die Apotheose eines Menschen zu fördern, während sie im Neuen Testament von innen heraus wuchsen. Ein Musterbeispiel bildet hierfür die Geschichte vom ungläubigen Thomas, dessen Schuld nicht darin liegt, daß er ähnliches forderte, was der Herr von selbst den anderen Jüngern gewährt hatte, sondern daß er die Gemeinschaft der Brüder floh (Joh 20, 24). Im übrigen tritt der Gemeinschaftscharakter äußerlich durch das starke Zurücktreten von Einzel-Epiphanien zutage (Joh 20, 11ff; 1 Cor 15, 5. 7), wobei besonders auffallend ist, daß der Lieblingsjünger fehlt. Aber auch diese Ausnahmen sind nur scheinbar; denn sie stehen in besonderer Weise im Dienste des Ganzen. Maria Magdalena erhält ausdrücklich vom Herrn den Auftrag, zu den Brüdern zu gehen und ihnen zu künden, daß er zum Vater auffahre (Joh 20, 17; Mk 16, 10). Dies ist nicht als bloße Mitteilung gedacht, sondern zweifellos soll dadurch ihr Glaube geweckt und gestärkt werden[101]. Die Erscheinungen vor Petrus und Jakobus dem Jüngeren werden von Paulus 1 Cor 15, 3ff (vgl auch Lk 24, 34) als eine allen Christen bekannte Tatsache erwähnt, wobei es belanglos bleibt, ob sich diese Kenntnis auch auf die Einzelheiten erstreckte. Gerade sie beide dürften im Hinblick auf ihre spätere Stellung innerhalb des Apostelkollegiums und in der Urgemeinde von Jerusalem ausgewählt worden sein[102]. In ähnlicher Weise werden Petrus und Jakobus der Ältere als Zeugen der Verklärung (Mk 9, 2 und Par.) aufzufassen sein, und man wird der ntl Epiphanie nicht gerecht, wenn man die Wahl der Vertrauten lediglich auf den Geheimnischarakter des Vorganges zurückführen will[103].

[101] Bultmann, Joh. 553 Anm. 4.

[102] E. Hirsch, Die Auferstehungsgeschichte und der christliche Glaube. 1940, 35f.

[103] Gegen Lohmeyer, in: ZNTW 21, 1922, 203.

Die Zweizahl, die sich häufig bei Epiphanien findet (Mk 9, 4; 16, 12; Lk 24, 4. 13), dürfte ebenfalls hierin ihren Grund haben und nicht nur in dem Streben nach Symmetrie[104]. Wesentlich ist vor allem die enge Verbindung zwischen Epiphanie und Mahl, woran die Jünger den Herrn erkennen (Lk 24.31.41; Joh 21, 12) und woraus sie in ihrer Predigt den Beweis für die Auferstehung ableiten (Apg 1, 4; 10, 41), wenn man auch nicht mit Cullmann soweit gehen darf, das urgemeindliche Herrenmahl auf die Erscheinungen bei Tische zurückzuführen[105]. Aus kleinen Anfängen, in denen die Epiphanie nur wenigen zuteil wird (Mk 9, 4 und Par.), baut sich diese Gemeinschaft auf und findet ihre Vollendung zu Pfingsten, wo „alle" d. h. nicht nur die Apostel, sondern die gesamte Jüngerschaft nebst den Frauen die Epiphanie erleben. Die zahlreichen Rückschläge, denen diese Gemeinschaft immer wieder ausgesetzt war, zeigen anschaulich die Berichte, in denen die Jünger bald in ihrer Gesamtheit zweifelnd (Lk 24, 11. 37) oder sich freuend (Lk 24, 41) auftreten, bald sich in Gruppen (Mt 28, 17), aus denen einzelne sich herausheben (Joh 20, 24), spalten. Auch sie ist bestimmt von der Ambivalenz, indem die Epiphanien nur den „Zeugen, die Gott vorher bestimmt hat" (Apg 10, 41) vorbehalten sind und auch innerhalb dieses Bereiches den einen verhüllen, was sie den anderen offenbaren (Mk 9, 4 und Par.).

Das *einigende Band* aber sind εἰρήνη das „Wohl- und Geborgensein" und die für Zweifel und Fragen keinen Raum mehr lassende χαρά, die im Vollsinn erst bei Joh verwendet werden, wie die feierliche Wiederholung des Friedensgrusses 20, 19ff beweist, von dem die χαρά eingerahmt wird, während z. B. Lk 24, 41 letztere nur die Aufgabe hat, das an den Anfang des Satzes gestellte ἀπιστεῖν in dem Sinne abzuschwächen, daß „die Jünger sich noch nicht vollends fassen können vor Freude, den Herrn wirklich lebend in ihrer Mitte zu sehen"[106].

1 Cor 15, 5ff gibt uns schließlich noch einen Fingerzeig über die *Träger dieser Gemeinschaft*. Wenn zweifellos die stilistische Formulierung dieser Stelle mit ihrer parallelen Gliederung auf Paulus zurückgeht, wobei es offen bleibt, ob er die ganze Periode oder nur

---

[104] Gegen Bultmann, Trad. 343.

[105] J. Jeremias, Jesus als Weltvollender. 1930, 78. O. Cullmann, Urchristentum und Gottesdienst², in: Abh. z. Theol. des AT und NT 3. Basel 1950, 18. Dagegen W. G. Kümmel, Das Urchristentum, in: Theol. Rundschau 17, 1948/9, 20f.

[106] Schmid, Lk. 291.

einen Teil ab V. 6 als Nachtrag zu einer Glaubensformel gebildet hat[107], so liegt doch altes Überlieferungsgut vor. Neben Petrus und Jakobus werden die δώδεκα, ἀδελφοί, ἀπόστολοι genannt, denen der Herr erschienen ist. Es ist bedeutsam, daß ausschließlich Personen genannt werden, die innerhalb einer bestimmten Gruppe stehen. Die Zwölf sind der engste durch Jesus ausgewählte Jüngerkreis, die ἀδελφοί die Bezeichnung für die christliche Glaubensgemeinschaft. Dies dürfte ein Hinweis auf die Herkunft des so heiß umstrittenen Wortes ἀπόστολος sein[108]. Man muß hierbei von dem Plural ἀπόστολοι ausgehen, der im Neuen Testament überwiegt und alt zu sein scheint, da Paulus sich ausdrücklich auf eine Paradosis beruft. Die ἀπόστολοι sind ein bestimmter Kreis in Jerusalem, der von den δώδεκα, wahrscheinlich durch seine größere Zahl, unterschieden ist, ohne daß man im einzelnen festlegen könnte, wer zu ihm gehört hat, zumal Überschneidungen mit den übrigen Gruppen durchaus im Bereich der Möglichkeit liegen. Doch werden die Röm 16, 7; 1 Cor 12, 28f und Eph 4, 11 genannten Personen dazuzuzählen sein. Über die ἀδελφοί ragen sie durch ihre eindeutige Benennung heraus, die auf einen strafferen Verband weist, der jedoch zahlenmäßig überschaubar und daher beschränkt sein muß, wie das ihnen beigefügte πᾶσιν gegenüber der ungenauen Angabe ἐπάνω in V. 6 zeigt. Der Begriff steht nun innerhalb eines parallel gebauten Satzgefüges, das, wie oft bei Paulus, auch eine innere Gleichheit nahelegt. In der ersten Reihe (Kephas, Zwölf, Fünfhundert) bedeutet die Epiphanie Bekräftigung und Erneuerung ihres von Jesus bereits gegebenen Auftrages, der bei den einzelnen Untergruppen abgestuft ist. Deutlich ist dies bei Kephas und den Zwölf. Bei den Fünfhundert, deren Zahl abgerundet sein kann, wird man mit Michaelis[109] an Anhänger Jesu während der Zeit seiner irdischen Wirksamkeit denken können, zu denen die Apg 1, 21f erwähnten Leute gehört haben können, die für die Ersatz-

---

[107] Michaelis, Erscheinungen 25f. Lichtenstein 1ff. Abzulehnen ist O. Kuss, Paulusbriefe, in: Regensburger Bibel 1, 1940, 22; 185.

[108] Rengstorf, Art. ἀπόστολος, in: Theol. Wtbch. 1, 406f mit älterer Literatur. v. Campenhausen aO. 96ff. H. Mosbech, Apostolos in the NT, in: Stud. Theol. 2, 1948, 166ff. G. Söhngen, Überlieferung und apostolische Verkündigung, in: Episkopus. Festschr. f. Kardinal Faulhaber. 1949, 89ff. J. Munck, Paul, the Apostles and the Twelve, in: Stud. Theol. 3, 1949, 96ff. Schmitt 131ff. Kümmel, Kirchenbegriff 2ff. A. Wikenhauser, Art. Apostolos, in: RAC 1, 1950, 553. O. Cullmann, Petrus. 1952, 242ff. Schmid, Lk. 107f.

[109] Michaelis, Erscheinungen 39f.

wahl in Frage kamen. Im Gegensatz dazu werden in der zweiten Reihe (Jakobus, Apostel, Paulus) neue spezielle Aufträge durch die Epiphanie gegeben. Jakobus, der vielleicht erst durch sie von seinem Unglauben bekehrt wird (Joh 7, 3ff), wird befähigt, die Führung in Jerusalem zu übernehmen. Paulus erhält seine Berufung und steht somit auf gleicher Stufe wie die Fünfhundert, erhält aber darüber hinaus — und hierin liegt eine bewußte Klimax — seinen besonderen Missionsbefehl, der ihn den anderen gleichstellt. Man kann daraus den Schluß ziehen, daß andererseits auch den ἀπόστολοι durch die Epiphanie ein bestimmter Aufgabenbereich, und zwar der missionarischen Verkündigung, zugewiesen worden ist, sei es durch direkten Auftrag oder auf Grund der in der Epiphanie liegenden Entscheidung und dem daraus folgenden Bekenntnis[110].

Gerade die Gemeinschaften haben eine große Bedeutung für die Entwicklung des Urchristentums und somit für die Ausbildung der christlichen Kultsprache gehabt, da sie sich durch eine starke Exklusivität auszeichneten, die später noch durch soziale Faktoren verstärkt wurden[111]. Ihr tragender Grund ist aber nicht an sich der persönliche Verkehr mit dem Herrn, sondern die häufig durch eine Epiphanie erfolgende Sendung, die zu einem Dienst- und Treueverhältnis führt[112]. Die Tatsache, daß man zu ihrer Bezeichnung nicht an bekannte Ausdrücke des antiken Vereinswesens (z. B. κῆρυξ) anknüpfte[113], sondern ein eigenes Wort schuf, ist ein Beweis dafür, daß es sich um etwas Neues handeln mußte. Daher ist auch die inhaltliche Verknüpfung mit dem starren spätjüdischen Rechtsinstitut des שָׁלִיחַ, von dem Missionare und Propheten ausgeschlossen waren und das daher nur oberflächliche religiöse Anklänge aufweist[114], wenig wahrscheinlich. Man wird dem Epiphanieerlebnis viel gerechter, wenn man, wie es Windisch aus anderen Gründen

---

[110] Michaelis aO. 37. — 1 Cor 15, 11 wird ausdrücklich auf das κηρύσσειν angespielt. Andeutend Hirsch aO. 36. Damit ist zugleich gesagt, daß nicht die E. als solche ohne weiteres zum Apostelamt befähigt, wie der Unterschied zu den Fünfhundert zeigt.

[111] Chr. Mohrmann, Quelques traits caractéristiques du Latin des Chrétiens, in: Miscellanea G. Mercati 1, 1946, 437. Dies., Paganus, in: Vigiliae Christianae 5, 1952, 20ff. R. Bultmann, Anknüpfung und Widerspruch, in: Theol. Zeitschr. 2, 1946, 414. — Zur Bedeutung der urchristlichen Hausgemeinden vgl. F. V. Filson, The significance of the Early House Churches, in: JBL 1939, 105.

[112] Gegen M. Barth, Der Augenzeuge. 1946. Vgl. dazu E. Käsemann, in: Theol. Lit. Ztg. 73, 1948, 668.

[113] F. Poland, Geschichte des griechischen Vereinswesens. 1900.

[114] Rengstorf aO. 414ff.

schon vermutet hat[115], an die atl Prophetensendung denkt, wie sie uns in klassischer Weise Jes 61, 1 entgegentritt: „Der Geist des Herrn ruht auf mir, weil mich Jahve gesalbt hat; den Elenden Frohbotschaft zu bringen, hat er mich gesandt, zu heilen, die gebrochenen Herzens sind ...": das in der LXX durch ἀποστέλλειν wiedergegebene hebräische שָׁלִיחַ dürfte somit der direkte Vorläufer unserer ἀπόστολοι sein, nur mit dem wichtigen Unterschiede, daß im Alten Testament stets der Einzelne, im Neuen Testament die Gemeinschaft beauftragt wird. Ein solches ἀποστέλλειν übt auch Jesus (Mk 3, 14), und wenn Lk 6, 13 an der Parallelstelle davon spricht, daß Jesus bereits die Jünger Apostel genannt habe, so kann dies nur im allgemeinen Sinne gemeint sein, da das Wort ἀπόστολος bei Lk nur in der eingeengten Bedeutung vorkommt.

Die weitere Entwicklung des Wortes dürfte dahin gegangen sein, daß in Jerusalem allmählich durch das besondere Ansehen der Zwölf, vielleicht auch durch gewisse Rivalitäten, die sich noch im Gegensatz Petrus-Paulus spiegeln (Gal 2, 11 ff)[116], die ἀπόστολοι auf die δώδεκα eingeschränkt wurden. Dagegen ist der Gebrauch des Singulars ἀπόστολος sekundär und verdankt seine Verbreitung in erster Linie dem Apostel Paulus, der dadurch seinen Gegnern gegenüber seine Ansprüche geltend macht, da auch er den Herrn gesehen habe (1 Cor 9, 1). Wenn man ihm diesen Titel immer wieder streitig macht, so spielt weniger die Tatsache eine Rolle, daß er den irdischen Jesus nicht gekannt hat[117], sondern vor allem, daß er, der die Kirche Christi verfolgt hatte, nicht der Gemeinschaft der Apostel angehörte, die durch den Herrn begründet und von ihm mit der Mission des jüdischen Volkes betraut worden war, vielmehr daß er ein Einzelgänger war, der einen anderen Auftrag, nämlich den der Heidenbekehrung, erhalten hatte. Es ist bezeichnend, daß auch nirgends im Neuen Testament der Versuch unternommen wird, ihn in die Reihe der „Zwölf" aufzunehmen und daraus erklärt sich, daß er sich selbst pontiert als ἀπόστολος Ἰησοῦ Χριστοῦ bezeichnet (Röm 1, 1; 1 Cor 1, 1; 2 Cor 1, 1; Gal 1, 1). Freilich waren dies die anderen auch; aber natürlicherweise trat bei ihnen im Laufe der Zeit der Gedanke der Gemeinschaft bzw. Gemeinde stärker in den Vordergrund. Nach seiner Beschränkung auf die δώδεκα

[115] H. Windisch, Paulus und Christus. 1933, 153 Anm. 2.

[116] v. Campenhausen 117f. Doch darf man nicht mit Mosbech die Auseinandersetzung mit Paulus zum Ausgangspunkt der Entwicklung nehmen.

[117] E. Käsemann, Die Legitimität des Apostels, in: ZNTW 41, 1942, 33ff.

konnte der Plural für einen größeren Kreis nicht mehr verwendet werden, zumal dieser allmählich immer kleiner wurde und schließlich aussterben mußte. Daher sinkt ἀπόστολος außerhalb der Zwölf aus der religiösen Sphäre ab: aus den von Christus persönlich Berufenen wird der Abgesandte der Gemeinde (Phil 2, 25; 2 Cor 8, 23) oder der Prediger, der im Gemeindeauftrag steht (Didache 11, 3ff). Für eine jede Kultsprache ist es nämlich charakteristisch, daß Begriffe, die in der Mitte zwischen sakraler und profaner Sphäre sich befinden und meistens mehr technischer Art sind, „gesunkenes Kulturgut" darstellen, also am Ende einer Entwicklung und nicht am Anfang[118] zu stehen pflegen. Wir kommen somit zu dem Ergebnis, daß Epiphanie und ἀπόστολος eng zusammen gehören, wobei der Ton im Gegensatz zu den Martyres stärker auf der Verkündigung im allgemeinen ruht[119].

2) Die eschatologische Epiphanie

Der historischen Epiphanie entspricht die *eschatologische*. Zwischen beiden besteht ein „Spannungsverhältnis"; sie sind aufeinander ausgerichtet, ohne ineinander überzugehen, wie die Ereignisse von Ostern und Pfingsten lehren[120]. Apg 1, 6—8 wird klar ausgesprochen, daß Ostern und Parusie nicht zusammenfallen; der Zeitpunkt der Aufrichtung der Gottesherrschaft wird vom Vater festgesetzt; nur Ihm ist er bekannt, niemandem wird er enthüllt.

a) Die Terminologie im allgemeinen

Historische und eschatologische Epiphanien sind auffallend scharf voneinander getrennt. Dies beweist der sprachliche Befund. Der Terminus für die historische Epiphanie ὀφθῆναι kommt nur Hebr 9, 28 vor (ἐκ δευτέρου ὀφθήσεται), wo er jedoch von der historischen Epiphanie, als welche in erweitertem Sinne das ganze Erdenleben Jesu angesehen wird, übertragen worden ist. Als neue Begriffe dagegen tauchen ἀποκάλυψις (1 Cor 1, 7; 1 Petr 1, 7. 13), ἀποκαλύπτειν (Lk 17, 30; 2 Thess 1, 7; 2, 3. 6. 8), ἡμέρα κυρίου

[118] Gegen Mosbech und v. Campenhausen aO.

[119] Auch der Apostelbegriff beruht von vornherein auf der Zeugenschaft und ist nicht erst durch Lk mit ihr zur Deckung gebracht worden (gegen v. Campenhausen 116). Martys ist der engere, Apostolos der weitere Begriff.

[120] H. W. Bartsch, Parusieerwartung und Osterbotschaft, in: Evgl. Theol. 7, 1947/8, 118ff.

(1 Thess 5, 2; 2 Thess 2,2), ἡμέρα τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου (Lk 17, 24), insbesondere aber παρουσία und ἐπιφάνεια sowie das Verbum φανεροῦσθαι (2 Cor 5, 10; Col 3, 4; 1 Petr 5, 4; 1 Joh 2, 28; 3, 2) auf.

Allerdings vermischen sich bei Johannes die Ausdrücke bisweilen [121], was mit seiner andersgearteten, unten noch näher zu erläuternden Epiphanie-Vorstellung zusammenhängt, die in dem historischen Jesus bereits eine Offenbarung seiner Herrlichkeit sieht. Dabei wird die Parusieterminologie auf die Osterterminologie übertragen, wovon die Wörter ἡμέρα und ὥρα in erster Linie betroffen sind: mit der traditionellen Formel „an jenem Tage“ wird Joh 16, 23. 25. 26 (vgl. auch 14, 20) auf die Christuserscheinungen hingewiesen, die den Jüngern nach dem Schmerz der Trennung die Freude des Wiedersehens geben. Im Hinblick auf Col 3, 4 dürfte auch φανεροῦσθαι von hier aus seine besondere johanneische Note erhalten haben.

Es läge nun sehr nahe, mit Lohmeyer [122] bei den Verben des Sehens die passive Form (ὀφθῆναι) der historischen, die aktivische, besonders futurische Form (ὄψεσθε : Mk 14, 62; Joh 16, 16) der eschatologischen Epiphanie zuzuweisen, da letztere nicht nur bei ausgesprochen eschatologischen Stellen (Mk 14, 62; Mt 16, 28; 24, 30; 26, 64 und Par.) vorkommt, sondern auch bei den Ostererscheinungen sich findet, die aber zugleich eschatologisch ausgerichtet zu sein scheinen. Doch reichen die Belege hierfür nicht aus. Denn die johanneischen Stellen lassen sich, wie wir es bereits oben getan haben, ungezwungen von der historischen Epiphanie aus erklären und für Fälle wie Mk 14, 62 ist es keineswegs erwiesen, daß das Aktivum allein ohne jeden Zusatz sich stets auf die Parusie beziehen müßte [123]. Man sollte sich hüten, sprachliche Beobachtungen zu stark zu pressen.

Trotz Ablehnung dieser These spricht der Befund andererseits nicht gegen unsere Behauptung der Eigenständigkeit der eschatologischen Terminologie. Denn abgesehen davon, daß die aktive Form rein statistisch gegenüber der passiven stark zurücktritt, ja völlig bedeutungslos ist, steht bei ihr das für jede Epiphanie kennzeichnende visuelle Element im Hintergrunde und geht bei der historischen Epiphanie in eine Reflexion, bei der eschatologischen in eine Teilhabe am Geschauten über. Dagegen findet sich ἰδεῖν haupt-

---

[121] Bultmann, Ntl Theologie 404.
[122] Lohmeyer, Galiläa und Jerusalem 11ff.
[123] Michaelis, Erscheinungen 137 Anm. 58.

sächlich bei visionären Berichten und ist daher häufig in der Apokalypse vertreten (4, 1; 7, 1. 9; 15, 5; 18, 1; 19, 1), wobei ein hinzugefügtes καὶ ἰδού die Wichtigkeit der Vision, die vielfach durch einen angelus interpres erläutert wird (1, 11; 4, 1; 17, 1ff u. ö.), unterstreicht[124]. Ähnlich wie bei der historischen Epiphanie kann man also auch bei der eschatologischen Epiphanie Vision und Epiphanie scheiden, was im Alten Testament nicht immer möglich war. Es ist daher vom religionsgeschichtlichen Standpunkt aus falsch, in der Apokalypse von Theophanien zu sprechen[125], wenn freilich zwischen beiden aus der Natur der Sache heraus enge Berührungspunkte sich ergeben, die sprachlich in ἀποκάλυψις ihren Niederschlag gefunden haben.

Für unseren Zusammenhang wichtig ist aber die Tatsache, daß παρουσία und ἐπιφάνεια stets auf die eschatologische Epiphanie beschränkt bleiben.

b) Die Wesensmerkmale der eschatologischen Epiphanie

Die terminologische Verschiedenheit zwischen historischer und eschatologischer Epiphanie gründet sich auf eine inhaltliche. Denn die eschatologische Epiphanie oder Parusie ist nicht erst das Ergebnis einer längeren Entwicklung, wie es z. B. im Alten Testament der Fall ist, wo sie bei den Propheten zum Durchbruch kommt, sondern sie ist von Anfang an vorhanden. Die hierher gehörigen Weissagungen sind ein Wesensbestandteil der Verkündigung und werden auch von der liberalen Kritik für echte Jesusworte gehalten[126]. Gerade in diesem Punkte macht sich ein wichtiger Unterschied gegenüber dem Alten Testament geltend, das auf die Vergangenheit schaut, in der sich die Großtaten Gottes manifestieren, und erst allmählich in verstärktem Maße in den Zeiten des Exils den Blick auf die Zukunft richtet, während im Neuen Testament die Heilstat Christi zugleich eine eschatologische Tat ist (1 Cor 13, 12; 1 Joh 3, 2)[127].

---

[124] Lohmeyer, Offbg. 42.

[125] F. van der Meer, Maiestas Domini. Théophanies de l'Apocalypse dans l'art chrétien. Roma 1938.

[126] Bultmann, Ntl Theologie 30.

[127] Bultmann, in: ZNTW 29, 1930, 186.

Dadurch, daß die Parusie vorhergesagt ist, wird die Aufmerksamkeit von vornherein auf das *Kommen Gottes* gelenkt (Mt 16, 27; 25, 31 und Par.; 24, 30; 26, 64; 2 Thess 1, 9), der selbst sein Erscheinen ankündigt (Joh 14, 3) und ὁ ἐρχόμενος genannt wird (Apc 1, 4 usw.). Ihm geht das Kommen des Elias voraus (Mt 11, 14; 17, 10). Hiermit verwandt ist das Kommen Gottes zum Gericht (Mt 21, 40; Lk 13, 6), das lukanische Kommen von entscheidenden Tagen (Lk 17, 22; 21, 6) und das johanneische Kommen der Stunde (Joh 4, 21). Im Unterschied zur Epiphanie, von der man vorher gar nichts weiß, ist man überzeugt, daß die Parusie eintreffen wird; man kennt nur nicht den genauen Zeitpunkt. „Tag und Stunde weiß nur der Vater allein" (Mt 24, 36). Aber man weiß, daß sie plötzlich und unerwartet kommt (Mk 13, 36) wie der Dieb in der Nacht (Lk 12, 9) oder der Herr von der Reise (Lk 12, 43). Weil man in der Erwartung lebt, so kann man ein ἔρχου κύριε (Apc 22, 20) rufen, das bereits in dem Maranatha (1 Cor 16, 22; vgl. auch 1 Cor 11, 26) vorkommt und sich grundsätzlich von der Antike unterscheidet, da es ein Gebet der Gemeinschaft ist, dem jeder Zwang fehlt. Daher ist ἔρχεσθαι ein typisch eschatologischer Begriff[128], der aber erst im Neuen Testament seine volle Ausbildung erfahren hat. Nichts zeigt deutlicher den Abstand von der LXX und dem Neuen Testament als der Vergleich zwischen Jes 40, 5: ὀφθήσεται ἡ δόξα κυρίου mit Mk 13, 26: ἐρχόμενος ἐν νεφέλαις. Der Grund liegt darin, daß es dem ntl Gläubigen nicht auf die Erscheinung, sondern auf die *Teilhabe* an der Heilszeit ankommt. Daher werden sie sich, „wenn die Tage der Drangsal kommen, darnach sehnen, auch nur einen von den Tagen des Menschensohnes zu sehen" (Lk 17, 22) und „wir harren auf die selige Hoffnung und die Offenbarung unseres großen Gottheilandes Jesus Christus" (Tit 2, 13). ἐλθεῖν, ἐπιθυμεῖν, προσδέχεσθαι gehören zusammen, so daß auch ὁρᾶν bisweilen nicht im ursprünglichen Sinne, sondern in der übertragenen Bedeutung des Erlebens, Erfahrens und Anteilnehmens am Geschauten gefaßt werden muß, eine Entwicklung, die nicht bei der auf die Sinne wirkenden Epiphanie, wohl aber bei der Parusie eintreten konnte.

Aus dieser Sicht erklären sich ferner ὥρα und ἡμέρα, die an das hebr. יום יהוה anknüpfen, sowie παρουσία, das eindeutig „Ankunft"

---

[128] Schneider, Art. ἔρχεσθαι, in: Theol. Wtbch. 2, 664.

heißt[129]. Das nur Apg 7, 52 belegte ἔλευσις ist stets als jüdisches Lehnwort empfunden worden[130].

Aus dem Gesagten folgt, daß das visuelle Element bei der Parusie in den Hintergrund tritt. Da das Augenmerk auf den Zeitpunkt gerichtet ist, spielen die *Begleitumstände,* die ihn einleiten, eine große Rolle[131]. Aber sie stellen nicht etwa Einzelerscheinungen dar, die stufenweise zur eigentlichen Epiphanie hinaufführen, sondern sie sind ein *Geschehen,* bei dem es auf die einzelnen Teile garnicht ankommt, sondern das nur durch seine Wucht wirken will und bei dem die Epiphanie-Terminologie vollkommen fehlt.

Bei Mk 13, 24ff ist es ein „dramatisch-kosmisches Ereignis", das Anklänge an die jüdische Apokalyptik aufweist, aber sich mit ihr deswegen nicht deckt, weil der Termin unbekannt ist. Bei Johannes fehlen die Schilderungen vollkommen, da sie seinem Epiphanie-Begriff widersprechen würden.

Ähnlich verhält es sich zunächst bei der eigentlichen *Parusie.* Zuerst erscheint das Zeichen, dessen tiefster Sinn verhüllt ist (Mt 24, 30). Ihm folgt unmittelbar die Offenbarung des Menschensohnes, der auf den Wolken daherkommt mit großer Macht und Herrlichkeit (Mt 24, 30 und Par.). Auch hier liegt der Nachdruck wesentlich auf dem Vorgang, der unversehens über die Menschen kommt (Lk 17, 22ff). Er bezweckt nichts anderes als die Enthüllung dessen, was bisher verborgen war, und dies wird durch die Worte der Offenbarung (ἀποκάλυψις) zum Ausdruck gebracht.

Jedoch darf andererseits das *visuelle* Moment auch nicht übersehen werden. Denn wie der Blitz im Osten aufzuckt und bis zum Westen leuchtet, so wird es mit der Ankunft des Menschensohnes sein, der überall sofort erkennbar sein wird (Lk 17, 24; Mt 24, 27); mit seinen Engelscharen wird sich der Herr Jesu vom Himmel her in Feuerflammen offenbaren (2 Thess 1, 7). Insbesondere ist die häufige Verwendung von *Doxa* beachtenswert, wobei die Formeln ἐν δόξῃ τοῦ πατρός (Mk 8, 38 und Par.) und μετὰ δόξης (Mk 13, 26; Mt 24, 30; Lk 21, 27) miteinander wechseln. Während bei dem θρόνος τῆς δόξης (Mt 19, 28; 25, 31) der Machtgedanke im Vordergrund steht, dürfte in der Verbindung δύναμις καὶ δόξα (Mk 13, 26 und Par.) der Ton auf dem Lichtmotiv liegen. Der Lichtglanz ist

---

[129] Bultmann, Ntl Theologie 29. Gegen Cullmann, Retour 18f.
[130] Kilpatrick, in: JTS 46, 1945, 136ff.
[131] Stauffer, Theologie 195f; 298. Bultmann, Ntl Theologie 405. Schmid, Mk. 191ff.

das Zeichen des himmlischen Wesens. Der atl Ambivalenzgedanke ist auch hier entsprechend der Heils- und Unheilswirkung der Parusie festgehalten, indem das Feuer (2 Thess 1, 8) das Gericht, das Licht die Rettung bedeutet. Nicht umsonst stehen in diesem Zusammenhang φαίνεσθαι und ὁρᾶν, und Michaelis geht sicher zu weit[132], in all diesen Fällen das visuelle Element zu Gunsten des Begriffes der Teilhabe zurückzudrängen. Beide Nuancen werden in gleicher Weise in ὁρᾶν gefühlt, wenn auch bald die eine, bald die andere Seite überwiegen mag. Freilich ist der sinnliche Eindruck ein anderer als bei den historischen Epiphanien. Denn bei letzteren liegt das Gewicht auf den Einzelheiten, während es sich bei der Parusie nur um einen allgemeinen Eindruck handelt, der die genaueren Konturen nicht scharf erkennen läßt. Deswegen treten die Termini der historischen Epiphanie zurück und an ihrer Stelle werden φαίνεσθαι und ἐπιφάνεια verwendet, die hier ihren Ursprung haben.

Alle weiteren mit der Parusie zusammenhängenden Fragen berühren unser Thema nicht. Das völlige Fehlen einer Verkündigungsepiphanie ist wie im Alten Testament aus der Natur der Sache zu erklären, weswegen die Begriffe des Sagens und Hörens zurücktreten. Herausgegriffen sei nur 1 Thess 4, 17, wo es heißt, daß „Er, der Herr, vom Himmel herabkomme; dann werden zuerst die Toten auferstehen, alsdann werden wir, die wir leben bleiben, zusammen mit ihnen auf Wolken in die Luft entrückt werden zur *Einholung* des Herrn“ (εἰς ἀπάντησιν); ἀπάντησις, dem in der Parabel der Jungfrauen ὑπάντησις entspricht (Mt 25, 1. 6), ist ein fester Terminus beim Empfang antiker Herrscher durch die Bürgerschaft[133], der aber niemals ein sakraler Ausdruck gewesen ist. Ein Wort der Kultsprache wurde ἀπάντησις in der LXX, wo z. B. Exod 19, 17 συνάντησις die Begegnung des Volkes mit dem auf Sinai erschienenen Gott bezeichnet[134]. Im Neuen Testament wird es im kultischen Sinne nur selten und stets eschatologisch verwendet. Da zweifellos das Sinaigeschehen die Apokalyptik beeinflußt hat, dürfte der Bedeutungswandel leicht vonstatten gegangen sein. Das Weiterleben dieses Wortes in der eschatologischen Epiphanie setzt somit ἀπάντησις und ἐπιφάνεια in bemerkenswerte Parallelen, ohne daß damit eine Gleichstellung verbunden wäre.

---

[132] Michaelis, in: Theol. Wtbch. 5, 361, 20ff.

[133] Peterson, Art. ἀπάντησις, in: Theol. Wtbch. 1, 380. Doch bedarf der Artikel der Ergänzung durch Dupont 67ff.

[134] Weitere Belege bei Dupont 67ff.

Ehe wir uns den besonderen *sprachlichen Problemen der Parusie* zuwenden, müssen wir einen kurzen Blick auf die johanneische Epiphanie-Vorstellung werfen.

Exkurs: Die johanneische Epiphanie

Zwar kennt auch Johannes eine historische Epiphanie beim Wandeln Jesu auf dem See (6, 16) und bei den Ostererscheinungen (20, 11 ff). Dagegen ist eine eschatologische Epiphanie im reinen Sinne bei ihm nicht vorhanden, wie wir bereits oben feststellen konnten. Denn das ἔσχατον hat nach ihm bereits jetzt begonnen, ist Wirklichkeit geworden. Das Leben Jesu wird vom Standpunkt des Erhöhten aus gedeutet. Somit wird die Menschwerdung das entscheidende Heilsereignis, ja ist eine Epiphanie, der alle übrigen Epiphanie-Arten sich unterzuordnen haben. So gipfelt der Prolog, der nichts anderes als ein herrlicher Epiphanie-Hymnus ist, in dem Jubelruf: „Denn wir haben seine Herrlichkeit geschaut, eine Herrlichkeit wie die des Eingeborenen vom Vater voll Gnade und Wahrheit" (1, 14). Und 1 Joh 1, 1—3 stellt er als Programm seiner Verkündigung auf: „Was von Anfang war, was wir gehört, was wir gesehen haben mit unseren Augen, was wir geschaut und unsere Hände betastet haben vom Wort des Lebens — und das Leben ist offenbar geworden, und wir haben gesehen und bezeugen und verkünden euch das ewige Leben, welches war bei dem Vater und uns offenbar geworden ist — was wir gesehen und gehört haben, verkündigen wir auch euch". Dieses „Sichtbar-, Hörbar- und Ertastbarwerden dessen, was an sich allen Augen, Ohren und Händen entgeht", ist Epiphanie[135]. Deswegen ist sie geschichtlich, aber auf eine ganz andere Art als die historische Epiphanie. Es ist keine wunderbare und außerordentliche Erscheinung, die kommt und wieder verschwindet, für die der kurze Augenblick charakteristisch ist. Ihr ist vielmehr gerade der Begriff der Dauer eigen, da sie ja das ganze Erdenleben des Herrn umfaßt, ohne aber deswegen ihren eigentlichen Inhalt zu verlieren, da sie nur bei bestimmten Gelegenheiten kurz aufleuchtet, deren Herausarbeitung von der Hochzeit zu Kana bis zu Ostern das Hauptanliegen des vierten Evangeliums ist. Hierbei gewinnt die Ambivalenz, die wir bisher als Kennzeichen der Epiphanie kenngelernt hatten, eine überragende

[135] Guardini 149ff.

Bedeutung und wird in den Dienst eines wichtigen theologischen Anliegens, nämlich der Inkarnation, gestellt, das seinen Ausdruck in Joh. 1, 14: „Denn das Wort ist Fleisch geworden und hat unter uns gewohnt“ gefunden hat. Im Verbum σκηνοῦν spiegelt sich der Gedanke der Verhüllung wider. Daher genügt aber nicht ein natürlich-leibliches Sehen, sondern es muß ein innerliches dazukommen[136]. Glaube und Epiphanie bilden eine so untrennbare Einheit, daß das eine ohne das andere gar nicht erfaßt werden kann. Darüber hinaus erhält aber auch *Doxa* einen eigenen ambivalenten Sinn. Sie ist das Licht, das in der Finsternis leuchtet und ist doch unsichtbar; niemals heißt es, daß Gott erschienen ist, sondern stets seine „Herrlichkeit“, die selbst sich enthüllend der Verhüllung des wahren Gottesnamens dient.

Während δόξα bei der Parusie ihr wichtigstes Merkmal darstellt, aber nicht sie selbst ist, wird bei Joh die Gleichsetzung zwischen beiden vollzogen, der als Verben φανεροῦν und ἐλθεῖν zur Seite stehen[137].

Die Doxa gehört aber nicht nur dem Sohn, sondern letztlich dem Vater, geht also auf die innergöttliche oder *absolute Epiphanie* zurück. Der Sohn hat sie uns kundgetan (1, 18). „Wer mich sieht, der sieht den, der mich gesandt hat“ (12, 44) und „Wer mich gesehen hat, der hat den Vater gesehen“ (14, 9). Insbesondere tritt hier in unserer Epiphanie-Vorstellung der Begriff ὄνομα auf, der in der Antike eine so große Rolle spielt, aber bei den bisherigen Epiphanie-Arten nicht mehr begegnet war. ἐφανέρωσά σου τὸ ὄνομα τοῖς ἀνθρώποις (17, 6 f) bedeutet aber nicht das machtvolle Zauberwort, das dem Menschen Gewalt selbst über Gott gibt, sondern die Selbsterschließung Gottes, der von sich aus die Begegnung mit dem Menschen sucht. So wird δόξα ein Geschenk, das man erkennen (14, 17) und annehmen (1, 12. 16) muß, was letztlich ein Glauben ist (5, 43). Nichts zeigt deutlicher den Wandel der Auffassungen als der Ersatz von δέχεσθαι durch λαμβάνειν. δέχεσθαι bedeutet in der Sprache der Epiphanie die gastliche Aufnahme des Gottes, wobei also irgendein Kultrealismus mitschwingt. Daher tritt es bei Joh zurück, da δέχεσθαι eine Antwort auf ein ἐλθεῖν, λαμβάνειν aber auf ein διδόναι des Offenbarers ist. Eine Parallelerscheinung können wir in der heidnisch-mystischen Gottesschau beobachten, bei

---

[136] Bultmann, Joh. 45 Anm. 1 und 3.
[137] Bultmann, Joh. 547 Anm. 2.

der ebenfalls das seltene Vorkommen dieses Wortes auffallend ist (Corp Herm. 12, 19; Plotin 5, 1, 11; Jambl. 3, 11), so daß man bei Joh nicht von einem Semitismus, sondern von einer Eigenentwicklung sprechen muß [138].

Im übrigen fällt bei Joh das Fehlen einer eindeutigen Terminologie auf. Er entnimmt sie vielmehr den verschiedensten Bereichen und drückt ihr seinen Stempel auf, ohne damit ihren Sinngehalt fest zu umgrenzen, so daß sie schillernd bleibt. Man sieht daraus, wie der Evangelist noch völlig unter dem Eindruck seines Erlebnisses steht und erst langsam deutend und klärend die vorhandenen Gegebenheiten nun auch begrifflich zu erfassen sucht.

c) Sonderprobleme der eschatologischen Terminologie

Nachdem wir einen Blick über die inhaltliche Seite der Epiphanie-Vorstellung gewonnen haben, kehren wir nunmehr erneut zur Terminologie der eschatologischen Epiphanie zurück und wenden uns einigen Sonderfragen zu.

Es fällt zunächst auf, daß die Mehrzahl unserer Wörter *Substantiva* sind. Man sagt nicht, daß Christus kommen werde — dies geschieht nur in den johanneischen Abschiedsreden —, sondern man spricht von seiner „Ankunft“ [139]. Bei der historischen Epiphanie hatten wir festgestellt, daß es das persönliche Erlebnis war, das wie auch sonst in der natürlich gesprochenen Rede gern zu verbalen Umschreibungen greift. Dieser Grund kommt bei der Parusie naturgemäß in Wegfall. Die Sprachgeschichte lehrt uns, daß die Bevorzugung eines Substantivums verschiedenen Motiven entstammen kann. Es kann z. B. der Abstraktion dienen und ist dadurch ein Zeichen des Unpersönlichen und Nicht-Beteiligtseins. „Der kalte Begriff verdrängt den geschauten Vorgang“, wie es Debrunner einmal ausgedrückt hat [140]. Daraus erklärt sich die Vorherrschaft der Substantiva in der theologischen Fachsprache des frühen Christentums und in den modernen Kultursprachen. Andererseits aber eignet ihnen gegenüber dem Verbum eine gewisse Feierlichkeit, die wiederum ein besonderes Merkmal jeder Sakralsprache ist. Man

---

[138] Gegen A. Schlatter, Sprache und Heimat des vierten Evangelisten. 1902, 20f.

[139] Cullmann, Retour 18f.

[140] A. Debrunner, in: Germanisch-Romanische Monatsschr. 14, 1926, 328.

kann sich dies bequem an modernen Beispielen klar machen, wenn man bedenkt, wie unerträglich es für uns wäre, statt von der „Wandlung“ von dem „gewandelten Brot und Wein“ zu sprechen. In dem Hymnus 1 Tim 3, 16 finden die sechs Verben, unter denen sich auch ein ὤφθη befindet, in dem einen Substantiv δόξα ihren wirkungsvollen Abschluß. Diese Tatsache scheint ein Beweis dafür zu sein, daß auch unsere Worte dem Bereich des Kultus angehören, wie umgekehrt gerade aus diesem Grunde die historische Epiphanie mit ihm nichts gemein haben kann.

Eine nähere Abgrenzung erfordern ἀποκάλυψις, παρουσία, ἐπιφάνεια.

α) Ἀποκάλυψις

Ἀποκάλυψις nimmt eine Sonderstellung ein. 2 Cor 12, 1. 7 bedeutet es „Gesicht“ und ist ein Wechselbegriff und kein Synonym zu ὀπτασία[141], dessen genauen Inhalt wir nicht feststellen können. Aber es ist bedeutsam, daß von einem Objekt des Schauens, das bei jeder Epiphanie vorhanden sein muß, nichts erwähnt wird, weil es ein ἄρρητον ist, was aber zugleich bedeutet, daß es für die Heilsgeschichte d. h. für das Apostelamt ohne Belang ist[142]. Es liegt also keine eschatologische, sondern eine mystische Bedeutung vor, die bereits in der LXX anzutreffen ist. Eine Verbindung beider Bedeutungen findet sich in der Apc, in der die ἀποκάλυψις als ekstatisch-visionäres Gesicht endzeitlich orientiert ist[143]. Die scharfen Grenzen zwischen Epiphanie und Vision, die wir bei der historischen Epiphanie beobachten konnten, sind hier verwischt, wofür unser Wort der angemessene sprachliche Ausdruck ist, da beide Nuancen ihm von Anfang an innewohnen. Das bedeutet aber zugleich, daß es als eigentlicher Terminus der Parusie für die Dauer nicht geeignet war.

β) Παρουσία[144]

In den Evangelien kommt das Wort nur bei Mt und zwar viermal in der Parusierede vor (24, 3. 27. 37. 39). Die Häufung gerade an dieser Stelle erklärt sich aus dem Inhalt. Ein Vergleich von

---

[141] Michaelis aO. 5, 353, 6ff; 357, 42ff. Völlig unzureichend Schulte 41ff.
[142] Lietzmann-Kümmel 212.
[143] Lohmeyer, Offenbarung 4f. Milligan 149ff.
[144] Milligan aO. Dupont 49ff.

Mt 24, 3 mit Mk 13, 4, bei dem das Wort fehlt, zeigt uns, daß παρουσία auf keine semitische Vorlage zurückgeht, sondern eine Einfügung des Mt ist, zumal Lk 17, 24. 26. 30 im Gegensatz zu Mt 24, 27. 37 ein ἡμέρα τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου aufweist, was um so auffallender ist, als Paulus παρουσία kennt[145]. Der Gehalt des Wortes kann nicht allein aus dem Zusammenhang, in dem es bei Mt steht, erschlossen werden, sondern wird vor allem durch die Gegenüberstellung mit den übrigen Synoptikern deutlich. An die Stelle der unbeholfenen verbalen Ausdrucksweise bei Mk 13, 4, die auch Lk, wenn auch in glatterer Weise, beibehalten hat, und in der sich anschaulich die Spannung und Aufregung der Jünger über die soeben vernommene Weissagung bezüglich der Zerstörung des Tempels widerspiegelt, tritt bei Mt eine abstrakte substantivische Konstruktion. Das unbestimmte Neutrum Pluralis ταῦτα πάντα, womit der unfaßbare und unglaubwürdige Sachverhalt, den man nicht beim rechten Namen zu nennen wagt, umschrieben und verschleiert werden soll, wird durch das genau präzisierte παρουσία καὶ συντέλεια ersetzt. Während bei Mk die Zerstörung des Tempels und das Ende dieses Äons ineinander übergehen und eine gewisse Dunkelheit und Unklarheit vorherrschen und Lk nur den Untergang des Tempels herausgreift, führt Mt eine saubere Trennung zwischen beiden Ereignissen durch, die allerdings nur sachlich, nicht zeitlich zu denken ist. Mt steht also dem Stoff zweifellos kühler, nüchterner und sachlicher gegenüber; er reflektiert und systematisiert. Aber es ist dabei bedeutsam, daß er sich nicht mit συντέλεια allein begnügt, sondern παρουσία hinzufügt. Ob die Wahl dieses Wortes lediglich der klareren Formulierung dient oder ob zugleich ein bestimmter Gefühlsgehalt dabei mitschwingt, läßt sich nicht entscheiden. Jedoch liegt bei der engen Verbindung mit συντέλεια τοῦ αἰῶνος der Ton auf dem zweiten Gliede, das schon rein äußerlich durch das Gesetz der wachsenden Glieder hervorgehoben ist, während παρουσία nur den Auftakt dazu bildet[146]. Die hier festgestellte Sonderstellung von παρουσία tritt noch besser bei einem Vergleich zwischen Mt 24, 37 und Lk 17, 26 zutage. Lk („wie in den Tagen Noes, so wird es auch

---

[145] Mt 24, 3: καὶ τί τὸ σημεῖον τῆς σῆς παρουσίας καὶ συντελείας τοῦ αἰῶνος; Mk 13, 4: καὶ τί τὸ σημεῖον ὅταν μέλλῃ ταῦτα συντελεῖσθαι πάντα; J. Chaine, Art. Parusie, in: DACL 11, 1932, 2043. J. Schmid, Matthäus und Lukas, in: Bibl. Stud. 23, 1930, 151; 336 Anm. 2.

[146] Eine ähnliche Verbindung 1 Cor 15, 23.

in den Tagen des Menschensohnes sein“ [147]) richtet sein Augenmerk auf die Gleichheit von καθώς . . — οὕτως . ., d. h. auf die Sorglosigkeit und Lässigkeit der Menschen hinsichtlich der Wiederkunft des Herrn. Durch den Ersatz von ἡμέραι durch παρουσία bei Mt wird der bei Lk in dem doppelt gesetzten ἡμέραι liegende Parallelismus aufgehoben und durch eine Klimax ersetzt. Daher tritt notwendigerweise eine Akzentverschiebung ein, indem nicht mehr das Verhalten der Menschen, sondern das Hereinbrechen der Parusie im Mittelpunkte steht. Damit taucht ein neuer Gedanke auf, der aber nur unvollkommen durch Streichung der bei Lk 17, 28f. 32 vorliegenden Verse in das Satzgefüge eingebaut wird, da die Tage Noes und die Wiederkunft des Herrn keine Vergleichspunkte bilden. Man darf daraus den Schluß ziehen, daß diese Verschiebung an sich nicht beabsichtigt war, die Einführung von παρουσία also nicht inhaltlichen, sondern terminologisch-theologischen Zwecken dient. παρουσία ist demnach bei Mt ein bekannter fest umrissener Zeitbegriff, dessen genaue Fixierung nicht möglich ist (24, 3. 37. 39), der durch Zeichen sich ankündigt (24, 3) und aus der Verborgenheit plötzlich aufleuchtet (24, 27). Er ist der Sprachgemeinschaft vertraut und gehört in die Reihe jener Kultworte, denen ein bestimmter technischer Charakter eigen ist, die sich aber zugleich durch eine gewisse Feierlichkeit von verwandten profanen Worten unterscheiden.

In den übrigen Schriften des Neuen Testamentes liegt ein ähnlicher Befund vor. Vgl. 1 Cor 15, 23 (vgl. dazu Mt 24, 3); 1 Thess 2, 19; 3, 13; 4, 15; 5, 23; 2 Thess 2, 1. 8; Jak 5, 7f. Bei 1 Joh 2, 28 ist es mit φανεροῦσθαι verbunden, 2 Thess 2, 9 wird es gegensätzlich auf den Satan übertragen. Doch verwendet es Paulus auch im profanen Sinne; vgl. 2 Cor 7, 6 von der Ankunft des Titus, Phil 1, 26 von seiner eigenen in Philippi, 2 Cor 10, 10 von seinem persönlichen schwächlichen Auftreten oder allgemein von der Anwesenheit des Stephanas 1 Cor 16, 17. Es gehen dabei das „Erscheinen“ als Beginn der Handlung und die darauf folgende „Anwesenheit“ vielfach ineinander über.

Eine Sonderstellung nimmt schließlich 2 Petr 1, 16 ein:
ἐγνωρίσαμεν ὑμῖν τὴν τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ δύναμιν καὶ παρουσίαν . . . ἐπόπται γενηθέντες τῆς ἐκείνου μεγαλειότητος . παρουσία

---

[147] Mt. 24, 37: ὥσπερ γὰρ αἱ ἡμέραι τοῦ Νῶε, οὕτως ἔσται ἡ παρουσία τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου. Lk 17, 26: καὶ καθὼς ἐγένετο ἐν ταῖς ἡμέραις Νῶε, οὕτως ἔσται καὶ ἐν ταῖς ἡμέραις τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου.

steht auf gleicher Stufe mit δύναμις [148], μεγαλειότης und der im folgenden Verse erwähnten Verklärung Christi. Wie diese auf eine zukünftige Herrlichkeit hinweist und von ihr aus überhaupt erst verstanden werden kann, so dürfte auch die Parusie als eine Vorausnahme der eschatologischen Wiederkunft zu deuten sein [149]. Unsere Stelle kann daher nicht als ein Beweis für einen Bedeutungswandel angesehen werden, der sich auf die Menschwerdung bezieht, sondern ist theologisch vom Parusiegedenken zu deuten.

Nach diesem kurzen Überblick [150] läßt sich die Entwicklung unseres Wortes einigermaßen überschauen. In der Antike gehört es der Profan-, insbesondere der Hofsprache an und wird nur gelegentlich, und zwar erst in römischer Zeit, auch kultisch verwendet. Die LXX kennt es in den originalgriechischen Schriften. Philon gebraucht es nur in der Verbindung παρουσία τοῦ κακοῦ (De mut. nom. 1, 113 = 3, 184, 12) und παρουσία τοιούτου συμβούλου (De somn. 1, 113 = 3, 229, 11). Dagegen trägt es bei Josephus einen ausgesprochen sakralen Charakter. Doch gibt dieser hierbei keine „hellenistische Interpretationen" jüdischer Heilsgeschichte, wie Dibelius [151] will, noch knüpft er an antike Traditionen an, die in Wirklichkeit garnicht vorhanden sind, noch kann er seinerseits als Zeuge für antiken Sakralgebrauch angeführt werden, was ein schwerer methodischer Fehler wäre. Vielmehr ist daraus der Schluß zu ziehen, daß auf Grund geringer Ansätze in der Antike in der jüdischen Diaspora der entscheidende Durchbruch zu einer kultischen Verwendung erfolgt ist; zeitlich dürfte dies in der ersten Hälfte des ersten nachchristlichen Jahrhunderts geschehen sein. παρουσία bezeichnet historisch erfolgte Gotteserscheinungen, berührt sich mit der Epiphanie, der das Wort aber an innerem Gehalt nachsteht. Ob es bereits im Judentum entsprechend dem Gebrauch des Verbums seine eschatologische Note erhalten hat oder ob dies erst eine christliche Entwicklung ist, läßt sich nicht sagen, da es nämlich eine gewisse Zeit dauerte, bis die kultische Bedeutung sich gänzlich durchsetzen konnte. Gerade der paulinische Sprachgebrauch spiegelt die einzelnen Stadien wider: denn bei ihm stehen profane und kultische Bedeutung noch nebeneinander und letztere wird stets durch ein hinzugefügtes Χριστοῦ (1 Cor 15, 23), τοῦ κυρίου Ἰησοῦ (Χριστοῦ)

[148] Vgl. dazu Jos. Ant. 9, 55. Pap. Oxyr. 11, 1381, 20ff.
[149] Windisch-Preisker 89.
[150] Für die Antike vgl. S. 56f., für das hellenistische Judentum S. 161.
[151] Dibelius zu 2 Thess 2, 20.

(1 Thess 2, 19; 3, 13; 5, 23; 2 Thess 2, 1) und κυρίου (1 Thess 4, 15) näher erläutert, dem bei Mt, der den profanen Gebrauch nicht mehr kennt, ein παρουσία τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου (24, 27. 37. 39) oder ein Pronomen (24, 3), das bei Joh (1 Joh 2, 28) allein belegt ist, entspricht. Bei Paulus und Mt bildet παρουσία noch die Einleitung zur συντέλεια, wird demnach erst allmählich ein selbständiger Begriff, weil er als Anfangshandlung das entscheidende Ereignis war. Es scheint also, daß in der Zeit zwischen Paulus und dem Verfasser des griechischen Mt der Prozeß im wesentlichen zum Abschluß gekommen, παρουσία ein eschatologischer Terminus technicus geworden ist. Auch von hier aus kann die Einfügung bei Mt nur sekundär sein, da die Entwicklung bei Mk noch im Fluß war. Die Wahl dieses Wortes beruht nicht darauf, daß es bereits in der Antike einen technischen Charakter hatte, mit der es inhaltlich keine Berührungspunkte hatte, sondern geht auf die dem Christentum eigentümliche Vorstellung der „Ankunft" zurück, die ἐπιφάνεια, das gleichberechtigt im hellenistischen Judentum neben ihm stand, zurücktreten ließ.

Zur Bezeichnung der Menschwerdung wird παρουσία erst spät verwendet (Ign. ad Philad. 9, 2), wobei der Einfluß von ἐπιφάνεια in Rechnung zu stellen ist. Justin Dial 14, 8 u. ö. scheidet zwischen erster und zweiter Parusie; doch ist dies eine innerchristliche Entwicklung, die für die prinzipielle Auseinandersetzung zwischen Antike und Christentum ohne Belang ist.

γ) Ἐπιφάνεια

Zur Erfassung des Sinngehaltes von Epiphanie wenden wir uns der Interpretation der einzelnen Stellen zu.

α) Interpretationen

2 Thess 2, 8—10

Textübersicht. Dieser Brief aus dem Jahre 51 v. Chr. behandelt in seinem ersten Teil die für die Gemeinde so wichtige Frage der Parusie des Herrn (Kp. 2). Sie sollen sich nicht erschüttern oder erschrecken lassen, wenn man ihnen unter Berufung auf den Apostel sagt, der Tag des Herrn stände nahe bevor (2, 2). Erst muß nämlich der große Abfall kommen und der Mensch der Gesetzlosigkeit sich offenbaren (ἀποκαλύπτεσθαι), der sich selbst in den Tempel

Gottes setzt und erklärt, er sei Gott (2, 3f). Das Geheimnis der Gesetzlosigkeit ist bereits wirksam; nur muß er, der es noch zurückhält, erst beseitigt werden[152].

καὶ τότε ἀποκαλυφθήσεται ὁ ἄνομος: „dann aber (καί) wird sich der Gesetzlose offenbaren" schließt an V. 4 an. καὶ τότε ist eine typische Einleitungsformel für Parusiereden (Mt 24, 10; 30: καὶ τότε φανήσεται; 1 Cor 4, 5). ἀποκαλύπτεσθαι ist das Gegenstück zu μυστήριον (V. 7), bei dem die Erscheinung noch nicht erfolgt ist, so daß ἀποκαλύπτεσθαι ein Heraustreten aus der Verborgenheit ist. ὃν ὁ κύριος (Ἰησοῦς) ἀνελεῖ τῷ πνεύματι τοῦ στόματος αὐτοῦ ist ein Zitat aus Jes 11, 4. Als Parallele vgl. 4 Esra 13, 9 ff: „Als aber (der Messias) den Ansturm des Heeres sah, erhob er keine Hand noch führte er ein Schwert oder eine andere Waffe, sondern ich sah nur, wie er von seinem Munde etwas wie einen feurigen Strom ausließ, von seinen Lippen einen flammenden Hauch und von seiner Zunge ließ er hervorgehen stürmende Funken: alle diese aber vermischten sich ineinander: der feurige Strom, der flammende Hauch und der gewaltige Sturm"[153]. Es ist also nicht an ein Wort oder an einen Befehl zu denken.

καὶ καταργήσει τῇ ἐπιφανείᾳ τῆς παρουσίας αὐτοῦ: „und mit der Erscheinung seiner Ankunft verderben wird" (Dibelius). Inhaltlich ist die Stelle vollkommen klar: nicht erst durch eine besondere Handlung, sondern durch die bloße Epiphanie als solche wird der Herr den Sieg davontragen. Man pflegt daher in dem Ausdruck ἐπιφανείᾳ τῆς παρουσίας eine „Plerophorie" synonymer Ausdrücke zu sehen[154] und den Genetiv als sog. Genetiv der Steigerung zu deuten, der nicht nur eine Eigenart der semitischen Sprachfamilie darstellt (vgl. z. B. canticum canticorum), sondern aus dem Streben nach emphatischer und eindrucksvoller Rede sich in jeder Umgangssprache findet und auch ein Kennzeichen der Paränese ist[155], als sakrale Gemination gerade der Sprache des Kultes einen geho-

---

[152] Vgl. darüber zuletzt: J. Schmid, Der Antichrist und die hemmende Macht, in: Tübinger Theol. Quartalschr. 129, 1949, 323ff.

[153] Steinmann z. St.

[154] J. Knabenbauer, Commentarius 139. Dibelius z. St. F. Pfister, Lanx satura, in: Festg. Deissmann 1927, 72f. O. Schmitz, Die Christusgemeinschaft des Paulus im Lichte seines Genetivgebrauches, in: Ntl Forschg. I 2, 1924, 145.

[155] Almquist 131.

benen und weihevollen Charakter verleiht[156]. Wenn manche Ausleger „Epiphanie“ mit „Lichtgestalt“ wiedergeben[157], so tritt hierin nur das Bestreben zutage, eine der Etymologie des Wortes entsprechende Übersetzung zu wählen, ohne im Prinzip die Gleichsetzung von ἐπιφάνεια und παρουσία anzutasten. So einleuchtend diese Erklärungsversuche auch im ersten Augenblick erscheinen mögen, so gerät man doch in eine gewisse Schwierigkeit, weil dieser Genetiv nämlich in den Thessalonicherbriefen sonst überhaupt nicht, in den übrigen Schriften des Apostels uns nur äußerst selten begegnet. Auch Pfister a. O. weiß nur 2 Cor 5, 1 (οἰκία τοῦ σκήνους), Eph 1, 19 (ἐνέργεια τοῦ κράτους) und 6, 10 (ἐν τῷ κράτει τῆς ἰσχύος) hierfür anzuführen. Es erscheint mir methodisch richtiger zu sein, zunächst einmal aus dem Zusammenhang heraus eine Klärung zu versuchen. Bereits Dupont[158] hat aus inhaltlichen Gründen die Gleichstellung beider Worte bestritten. Der Beweis kann sogar einwandfrei an Hand einer stilistischen Analyse geführt werden. Es fällt nämlich auf, daß unser Satzteil in genauer Parallele zum ersten Teile steht: ἀνελεῖ τῷ πνεύματι τοῦ στόματος αὐτοῦ καὶ καταργήσει τῇ ἐπιφανείᾳ τῆς παρουσίας αὐτοῦ. Es decken sich in der Wortstellung Verbum, Substantiv und Pronomen vollkommen. Nur besteht der Unterschied, daß das Lautvolumen der einzelnen Worte in der unteren Reihe verstärkt ist, gegenüber drei Silben vier bzw. fünf aufweist. Es liegt also, rein äußerlich betrachtet, eine Steigerung vor. Sie wäre noch vollkommener, wenn das fünfsilbige ἐπιφανείᾳ nach dem Gesetz der wachsenden Glieder am Ende stehen würde. Wenn dies nicht der Fall ist, so ist dies als ein, wenn auch kleiner Hinweis für die Tatsache zu werten, daß eben ἐπιφάνεια und παρουσία keine Synonyme sind, die ohne weiteres hätten miteinander vertauscht werden können. Es müssen vielmehr Bedeutungsnuancen vorhanden sein, die eine andere Stellung geboten. Der äußeren Steigerung entspricht nun aber auch eine innere. Das allgemeine Wort ἀνελεῖν wird weitergeführt durch den theologisch so bedeutsamen Begriff des καταργεῖν, der, von Gott oder Christus ausgesagt, „bedeutungs-

[156] Havers, Hdb. 160f. — Während die semitischen Sprachen den Gen. Plur. bevorzugen, wird in den idg. Sprachen auch der Gen. Sing. verwendet, der in der Schulgrammatik bisweilen Genetiv der Inhärenz genannt wird vgl. F. Pfister, in: PhW 1914, 1149. Schwyzer, Griech. Gramm. 2, 700. E. Hofmann, Ausdrucksverstärkung. Göttingen 1930, 50ff.

[157] Zorell s. v. Prümm, Herrscherkult 136. Oepke z. St.

[158] Dupont 74f.

los machen, außer Kraft oder Geltung setzen", kurz: die völlige Vernichtung aller dämonischen Mächte bei der Parusie bedeutet[159]. Der „Hauch des Mundes" wird aufgenommen oder ersetzt durch ἐπιφάνεια τῆς πάρουσίας. Es liegt demnach auch inhaltlich in diesen beiden Gliedern keine synonyme Ausdrucksweise vor im Sinne etwa eines Parallelismus syntheticus, der einen vorliegenden Gedanken nur näher ausführt und erläutert, sondern eine Verstärkung des bisherigen Gedankenverlaufs. Daher dürfen wir das verbindende καί auch nicht mit dem blassen „und" wiedergeben, das zwei gleichgestellte Glieder miteinander verbindet, sondern müssen es mit „ja, sogar" übersetzen, wozu es zahlreiche Parallelen gibt[160]. Diese weitgehende Ähnlichkeit dieser beiden Glieder legt die Vermutung nahe, daß πνεύματι τοῦ στόματος und ἐπιφανείᾳ τῆς παρουσίας noch nähere Übereinstimmungen aufweisen. στόμα ist der Allgemeinbegriff, der durch πνεῦμα näher charakterisiert wird, das in ihm ist und aus ihm hervorgeht. Nicht durch den Mund, sondern durch den Hauch des Mundes wird der Herr töten. Der Nachdruck liegt auf dem πνεῦμα. In ähnlicher Weise dürfte auch παρουσία den Allgemeinbegriff darstellen, der durch ἐπιφάνεια näher erläutert wird.

Unsere aus dem Text gewonnenen Ergebnisse werden nun durch die zitierte Jesaiasstelle 11, 4 näher gestützt. Jes schildert 11, 1—16 den Messias und sein Friedensreich. Weil die Fülle der Geistesgaben auf ihm ruht, wird er ganz anders regieren als die Menschen; sein Reich läßt sich mit den irdischen in keiner Weise vergleichen. „Denn er richtet in Gerechtigkeit den Geringen und urteilt in Gradheit die Demütigen des Landes; er schlägt den Tyrannen mit dem Stab seines Mundes und mit dem Hauch seiner Lippen tötet er den Frevler". Die Gottlosen und die Tyrannen können noch so viele Anstrengungen unternehmen: „Die Macht des Messias ist so groß, daß ein Wort von ihm, ja sogar der Hauch seiner Lippen genügt, den Gottlosen zu töten"[161], wobei durch die chiastische Wortstellung die Klimax unterstrichen wird. Die LXX übersetzt: καὶ πατάξει τὴν γῆν τῷ λόγῳ τοῦ στόματος καὶ ἐν πνεύματι διὰ χειλέων ἀνελεῖ ἀσεβῆ. Die Abweichung bei Paulus läßt sich vielleicht durch Gedankenassoziation mit Ps 32, 6 (τῷ λόγῳ τοῦ κυρίου οἱ οὐρανοὶ ἐστερεώθησαν, καὶ τῷ πνεύματι τοῦ στόματος αὐτοῦ πᾶσα ἡ δύναμις αὐτῶν) erklä-

---

[159] Delling, in: Theol. Wtbch. 1, 453.
[160] Zorell s. v.
[161] Herntrich 212.

ren[162], wahrscheinlicher gehört dies aber in das noch wenig untersuchte Kapitel des Einbaues von Zitaten in den eigenen Gedankenfluß durch den Apostel, wozu die oben ausgeführte Parallelität einen wichtigen Hinweis gibt. Paulus übernimmt nämlich diese Stelle und deutet sie auf Christus und den Antichrist. Diese Steigerung bringt es mit sich, daß er die letzte Zeile des Verses 4, die bei Jes den Höhepunkt bildet, für sich als Ausgangspunkt nimmt, um darauf seine eigene Klimax aufzubauen, zugleich ein lehrreiches Beispiel für die Fortführung und Erfüllung des Alten Testamentes im Neuen Testament.

Als *Ergebnis* dieses Abschnittes stellen wir für unsere These folgendes fest: 1) ἐπιφάνεια steht an einem Höhepunkt der Schilderung, 2) ἐπιφάνεια-παρουσία sind keine Synonyme; Epiphanie gibt der παρουσία erst Inhalt und Leben. Welcher Art aber die Epiphanie ist, wird uns die weitere Analyse zeigen.

V. 9: οὗ ἐστιν παρουσία

ἐστιν schildert die Parusie so, wie sie wirklich ist, ohne Rücksicht auf ihr zeitliches Eintreffen. Durch Stichwortkomposition wird nun eine Beschreibung der Parusie des Antichrist angeschlossen, die man an sich schon 8a erwarten würde. Es liegt aber eine typische Hysteron-Proteron-Konstruktion vor, die dem subjektiven πρότερον πρὸς ἡμᾶς vor dem objektiven πρότερον τῇ φύσει den Vorzug gibt. Was dem Sprecher am wichtigsten erscheint, — dies ist die Epiphanie — wird ohne Rücksicht auf zeitliche und logische Folge aus dem Streben nach affektischer Entladung zuerst ausgesprochen, zugleich ein Beweis für den lebensvollen Stil des Apostels, der gerade an solchen Stellen alle die Lügen straft, die darin nur rhetorische Kunstformen sehen wollen. Die etwas schleppende Wiederholung von παρουσία beweist die Richtigkeit unserer obigen Feststellung, in der „Epiphanie" tatsächlich einen Höhepunkt zu sehen, da diesem notwendigerweise auch sprachlich ein kurzes Absinken der Intensität, eine Atem- und Ruhepause, folgen muß. Die Tatsache, daß das Erscheinen Christi und des Antichrist mit παρουσία bezeichnet wird, zeigt zur Genüge den eben festgestellten allgemeinen Bedeutungsinhalt dieses Wortes, das hier nicht nur ein freudiges, sondern auch ein unheilvolles Ereignis bezeichnet. Dies ist

---

[162] Frame 265.

aber nicht wesentlich, da der Kernpunkt erst im folgenden liegt. Zugleich nimmt παρουσία das zweimal erwähnte ἀποκαλύπτεσθαι (V. 6—8) auf und bildet mit ihm zusammen einen wirkungsvollen Gegensatz zum μυστήριον in V. 7. κατ' ἐνέργειαν τοῦ σατανᾶ ἐν πάσῃ δυνάμει καὶ σημείοις καί τέρασιν ψεύδους καὶ ἐν πάσῃ ἀπάτῃ τῆς ἀδικίας: Die Parusie des Antichrists äußert sich in der Wirksamkeit Satans, woraus folgt, daß beide nicht gleich sind, und zwar mit allen möglichen Machterweisen, Zeichen und Wundern des Luges und jeglichen Truges der Ungerechtigkeit. ψεύδους als Genetiv der Beziehung gehört wie πάσῃ zu allen drei Gliedern[163]; auf ihm wie auf ἀδικίας liegt der Ton. Die Parusie des Antichrists offenbart sich in Lug und Trug; mehr ist darüber nicht gesagt. Ein Rückblick auf die vorhergehenden Glieder unseres Satzes im V. 8 zeigt eine parallele Gestaltung auch im Großen, die wir bereits im Kleinen schon feststellen konnten: παρουσίας αὐτοῦ οὗ ἐστιν παρουσία ist eine chiastische Wortstellung; davor bzw. dahinter steht der Inhalt der Parusie. Daß dem einzelnen Wort ἐπιφανείᾳ auf der anderen Seite ein ganzes Satzgefüge entspricht, erklärt sich aus dem „Gefälle", das jede Rede am Ende des Satzes nimmt; sie kann nicht mehr im kühnen Schwung die Gipfelhöhe erklimmen, sondern sucht dafür durch breite Ausmalung die Gewichtigkeit zu unterstreichen. Dieses Mittel ist aber hier zugleich in den Dienst der Sache gestellt, indem dadurch die verschiedenen Mühen und Anstrengungen geschildert werden, die der „Vater der Lüge" (Joh. 8, 44) unternehmen muß, um sein Ziel zu erreichen, während Christus durch ein einmaliges Auftreten seine Wirkung erzielt. Offenbart sich der Antichrist in der Lüge, dann muß sich dagegen Christus in der Wahrheit offenbaren, und dies muß in ἐπιφάνεια ausgedrückt sein. Der Ton liegt dabei auf der Offenbarung. δύναμις, σημεῖα, τέρατα, ἀπάτη sind Offenbarungsmittel, die in ihrer Vielzahl der Einzahl ἐπιφάνεια gegenübertreten, welche die einzig echte und wahre Offenbarung ist und daher nur von Christus ausgesagt werden kann. ἐπιφάνεια ist hierbei als Terminus besonders geeignet, weil in ihm der Lichtgedanke mitgefühlt wird, der als Symbol des Klaren, Einfachen und Wahren der Lüge und Finsternis entgegensteht.

V.10: τοῖς ἀπολλυμένοις: die Parusie des Antichrists ergeht über alle, die sich betören lassen und ins Verderben gehen, die des Herrn aber über den Antichrist, wobei wieder der Chiasmus zu beachten

---

[163] Wohlenberg 155. Knabenbauer 138.

ist. ἀνθ᾽ ὧν „weil“ häufig in der LXX (Amos 5, 11), im Neuen Testament sonst nur bei Lk 1, 20; 19, 44; Apg 12, 23[164]. τὴν ἀγάπην τῆς ἀληθείας οὐκ ἐδέξαντο: „weil sie die Liebe der Wahrheit nicht angenommen haben“. Der Aorist verlegt die Handlung bereits in die Vergangenheit. Hierfür gibt es verschiedene Erklärungsmöglichkeiten. Die Epiphanie steht so stark im Blickfeld, daß alles andere in den Hintergrund tritt. Der Aorist könnte auch in gnomischem Sinne gemeint sein: sie haben die Wahrheit nicht angenommen und nehmen sie auch heute nicht an. Wahrscheinlicher wird aber, wie die weiteren Stellen zeigen werden, damit indirekt die erste Epiphanie des Herrn gemeint sein, die als Faktum historicum geschildert wird, und damit ist eng die Lehre des Evangeliums verbunden, das ja nicht nur „Botschaft des Christusgeschehens, sondern Botschaft im Christusgeschehen und damit Christusgeschehen selber“ ist[165]. ἀγάπη ist die Liebe, die von Gott ausgeht, aber wesensnotwendig wie ein Reflex zu ihm zurückstrahlen muß. Die Parallelen Josephus Ant 7, 29 (ἀλήθειαν ἀγαπᾶν), Bell. 1, 30 (τοῖς ἀλήθειαν ἀγαπῶσιν) und 2, 141 (τὴν ἀλήθειαν ἀγαπᾶν) sind nur formaler Natur, da ἀλήθεια bei ihnen den Sinn von „wirklichem Tatbestand und Ehrlichkeit“ hat; sie sollten eine Warnung sein, paulinische Kultsprache auf einfache Formeln zurückzuführen, da in Wirklichkeit die Verhältnisse viel komplizierter liegen. Gott ist zunächst der Handelnde, er offenbart sich; der Mensch hat die Entscheidung, ob er ihn aufnehmen will oder nicht.

Wenn es nun statt ἀλήθειαν δέχεσθαι, was man eigentlich erwarten würde, ἀγάπην τῆς ἀληθείας heißt, so liegt hierin ein wesentliches Element des Epiphanie-Begriffes, der neben dem Kriterium der Wahrheit auch das der Liebe enthält (vgl. 2 Tim 4, 8).

εἰς τὸ σωθῆναι αὐτούς ist mit Nachdruck ans Ende gesetzt. Die Offenbarung erfolgt zur Rettung, die des Antichrists aber zum Verderben.

Die Stelle 2 Thess 2, 8 führt uns somit zu folgenden Schlußfolgerungen: 1) Die Epiphanie ist eine in der Zukunft erfolgende d. h. eschatologische persönliche Offenbarung des Herrn, der in der Vergangenheit die erste Epiphanie in der Menschwerdung als Factum historicum entspricht, die in der Gegenwart durch das Evangelium

---

[164] Wohlenberg 156 Anm. 3. Milligan 101.
[165] Söhngen 365.

fortwirkt. 2) Die Epiphanie besteht aus drei Wesenselementen: a) aus der Wahrheit, aber nicht im antiken Sinne der Echtheit oder Unechtheit — denn auch die Parusie des Antichrists ist „echt“ —, sondern als die Wahrheit schlechthin, b) aus der Liebe, c) sie dient allein dem Heile der Menschen. 3) Deswegen kann ἐπιφάνεια auch nur von Christus ausgesagt werden. 4) Dem Menschen bleibt die wichtige Entscheidung der Annahme oder Ablehnung. 5) Dem Wortfeld gehören auf Seiten Christi an: ἐπιφάνεια, ἡμέρα τοῦ κυρίου, ἀγάπη, σωτηρία, ἀλήθεια, auf der Seite des Antichrists: ἀποκαλύπτεσθαι, μυστήριον, ψεῦδος, ἀδικία. παρουσία verbindet beide miteinander. Jedoch werden ἀποκαλύπτεσθαι, μυστήριον ebenfalls sonst von Christus gebraucht. 6) Der ganze Abschnitt zeichnet sich inhaltlich und sprachlich durch Singularitäten aus, zu denen vor allem das Wort ἐπιφάνεια gehört.

1 Tim 6, 12—16

Textübersicht: In der von 6,11 bis 6,16 reichenden Schlußmahnung an den „Gottesmenschen“, ein Ausdruck, der dem Alten Testament entlehnt ist und denjenigen bezeichnet, auf den Gott seine Hand gelegt hat und der somit ein Gottgeweihter ist, wird Timotheus aufgefordert, den guten Kampf des Glaubens zu kämpfen und nach dem ewigen Leben seine Hand auszustrecken, zu dem er berufen wurde und zu dem er sich in einem guten Bekenntnis vor vielen Zeugen bekannt hat. Der Hinweis auf die Berufung zielt auf das Taufbekenntnis und weniger auf die Ordination[166]. Der Versuch Cullmanns, im Anschluß an Baldensperger an eine Gerichtsverhandlung zu denken, bei der Timotheus sein Bekenntnis abgelegt hat, ist mit Recht von H. v. Campenhausen und Schelkle zurückgewiesen worden, da die Pastoralbriefe von einer Christenverfolgung nichts wissen[167]. καλός ist ein der Diatribe entlehntes Wort, erhält aber in den Pastoralbriefen einen christlichen Sinn; das Bekenntnis ist καλός, weil es von Gott stammt.

---

[166] Belser 138. P. Feine, Die Gestalt des apostolischen Glaubensbekenntnisses in der Zeit des NT. 1925. Lietzmann, in: ZNTW 1923, 269ff. Dibelius, Pastoralbriefe 67. Spicq 196 mit weiterer Literatur. Anders Jeremias z. St. 37.

[167] G. Baldensperger, Il a rendu témoignage devant Ponce Pilate, in: Rev. d'Histoire et de Philosophie réligieuses 1922, 95ff. O. Cullmann, Die ersten christlichen Glaubensbekenntnisse², in: Theol. Stud. 15, 1949, 20f. v. Campenhausen, Die Idee des Martyriums in der alten Kirche. 1936, 50 Anm. 7. Schelkle 251 Anm. 7.

Es folgt nun eine feierliche Beschwörung: V. 13 παραγγέλλω ἐνώπιον τοῦ θεοῦ τοῦ ζῳογονοῦντος: zuerst kommt eine Anrufung des Vaters, der alles ins Leben ruft. Aber es ist damit nicht nur Gottes Schöpfungsmacht gemeint, sondern es ist ebenso sehr an seinen Heilswillen gedacht. Wie V. 15 (δείξει) auf die in der Mitte stehende Epiphanie zurückweist, so ist V. 13 auf sie hingerichtet. Das Verbum ist daher auch im soteriologischen Sinne wie ζῳοποιοῦν (Röm 4, 17) verwendet[168]. καὶ Χριστοῦ Ἰησοῦ τοῦ μαρτυρήσαντος ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου τὴν καλὴν ὁμολογίαν gibt einen Hinweis auf die Erscheinung Christi, die als Faktum historicum geschildert wird. Es wird jedoch nicht ausdrücklich von einer Epiphanie gesprochen, sondern es werden wie Tit 2, 14 nur die mit ihr verbundenen Heilstatsachen erwähnt, die durch den μαρτυρήσαντος und die Erwähnung des römischen Landpflegers in die geschichtliche Zeit hineingestellt werden. Der Vergleich mit Tit 2, 14 würde es nahe legen, an den Kreuzestod zu denken (Theodoret, Bisping, Jeremias u. a.; vgl Belser 140), der durch 1 Tim 2, 6 gestützt würde, wo wir sogar eine ähnliche Ausdrucksweise finden, wonach Christus sich als Sühnopfer für alle hingegeben hat als Zeugnis zur festgesetzten Zeit (ὁ δοὺς ἑαυτὸν ἀντίλυτρον ὑπὲρ πάντων τὸ μαρτύριον καιροῖς ἰδίοις). Doch liegen die Verhältnisse zweifellos schwieriger. μαρτυρεῖν ist mit ὁμολογία verbunden, das im Neuen Testament stets ein Wortbekenntnis ist[169]. Ferner ist V. 13 parallel zu V. 12 gebaut, indem sich ὡμολόγησας τὴν . . . ὁμολογίαν und μαρτυρήσαντος . . . τὴν . . . ὁμολογίαν entsprechen. Der Ersatz von ὁμολογεῖν durch μαρτυρεῖν ist jedoch nicht eine einfache Stilvariation, wie Spicq 197 will; denn μαρτυρεῖν knüpft bewußt an ἐνώπιον μαρτύρων an. Es liegt vielmehr eine Steigerung vor: Timotheus hat das gute Bekenntnis vor vielen Zeugen abgelegt, der Ton liegt auf ὁμολογεῖν, wie die Figura etymologica zeigt. Es verpflichtet ihn aber nicht nur, weil er es vor Zeugen, d. h. öffentlich abgelegt hat, sondern deswegen, weil das Bekenntnis selbst verbindlich und endgültig ist. Denn Christus hat es bezeugt. Es ist also ein von Gott stammendes und von ihm bestätigtes Bekenntnis; der Nachdruck liegt auf μαρτυρεῖν und καλός. Es wird also die Verbindlichkeit und die Endgültigkeit des Zeugnisses besonders unterstrichen. Darüber hinaus bedeutet μαρτυρεῖν auch noch das Hervortreten an die Öf-

[168] Gegen Bultmann, Art. ζωογονεῖν in Theol. Wtbch. 2, 876.

[169] 2 Cor 9, 13; Hebr 3, 10. Vgl. Spicq 195f. G. Bornkamm, Homologia. Zur Geschichte eines politischen Begriffes, in: Hermes 1936, 317ff.

fentlichkeit, „die Herausstellung und Offenbarung des verborgenen Sachverhaltes“ [170], ein „In Erscheinung Treten“; somit übernimmt es direkt die Stelle eines φανεροῦσθαι. Das Zeugnis erfolgt zunächst durch das Wort. Denn das Glaubensbekenntnis gipfelt in der Parusieerwartung. Christus erklärt vor Pilatus, sein Reich sei nicht von dieser Welt; er sei dazu geboren und in die Welt gekommen, um der Wahrheit Zeugnis zu geben (Joh 18, 36). Im übrigen ist zu beachten, daß V. 13a und 15 Gott als das handelnde Subjekt erscheint. Daher erwartet man auch V. 13b ein Gottesbekenntnis. Mit Recht hat man darauf hingewiesen, daß in V. 13 eine alte zweigliedrige Bekenntnisformel zu Grunde liegt [171]. Doch wurde sie vom Verfasser umgestaltet und in seinen Zusammenhang eingeordnet, wie die Einfügung der καλὴ ὁμολογία und der Parallelismus im Satzbau beweisen. Es bleibt daher auch in unserem Zusammenhang von untergeordneter Bedeutung, ob in der alten Symbolformel das Zeugnis Christi ursprünglich ein Wort- (Baldensperger, Cullmann) oder ein Tatbekenntnis (Schelkle) gewesen ist. Wahrscheinlich wird beides mitgespielt haben, so daß unser Verfasser um so leichter diesen Ausdruck in sein Satzgefüge einbauen konnte. Andererseits können wir aber auch von unserer Perikope einen Rückschluß auf die älteste Gestaltung ziehen, die zweifellos christologisch orientiert war (Cullmann 34). Doch ist zu bemerken, daß der Epiphaniegedanke in den ältesten Glaubensbekenntnissen stets nur indirekt ausgedrückt wird. Wenn daraus natürlich auch nicht der Schluß gezogen werden darf, daß etwa das Wort Epiphanie der Gemeinde unbekannt gewesen wäre, so ist sein Fehlen immerhin auffällig und bedarf einer Erklärung.

V. 14 τηρῆσαί σε τὴν ἐντολὴν ἄσπιλον ἀνεπίλημπτον schildert die Tätigkeit des Bewahrens, welche die Zeit zwischen der ersten und zweiten Epiphanie ausfüllen soll. ἐντολή ist ein von Gott ausgehender Auftrag und bedeutet alles, was dem Timotheus anvertraut worden ist, d.h. nicht etwa nur einen speziellen Amtsauftrag [172], sondern die gesamte καλὴ ὁμολογία, die er zu halten versprochen hat. Das Wort entspricht also genau dem 1 Tim 6, 20 erwähnten παραθήκη, das dort ebenfalls im Wortfeld von ἐπιφάνεια auftritt. ἄσπιλον und ἀνεπίλημπτον sind mit den meisten modernen Auslegern [173] auf

[170] Michel, in: Theol. Wtbch. 5, 211 Anm. 35.
[171] Cullmann, Glaubensbekenntnisse 20f. Dibelius 67.
[172] Wohlenberg, Belser, Knabenbauer, Lock, Jeremias, Dibelius, Spicq.
[173] Gegen Jeremias z. St. 37 und Schrenk, in: Theol. Wtbch. 2, 55.

ἐντολή zu beziehen. Timotheus soll sie „ohne Flecken“ und „unangetastet“, d. h. frei von eigenmächtigen Eingriffen lassen. Beide Worte gehören der Kultsprache an.

μέχρι τῆς ἐπιφανείας τοῦ κυρίου ἡμῶν: Dem kurzen Aufleuchten in der ersten Epiphanie entspricht die ewige zweite Epiphanie, deren Dauer die folgende Doxologie noch besonders unterstreicht. Der Gedanke der Passion und der Erhöhung ist selbstverständlich mitenthalten, dürfte aber nicht die Hauptsache sein[174].

V. 15: καιροῖς ἰδίοις ist heilsgeschichtlich gemeint (1 Tim 2,6; Tit 1, 3). Gott bestimmt die Zeitpunkte der Geschichte. Und wie die erste Epiphanie durch das Zeugnis Christi eingetroffen ist (1 Tim 2, 6. Vgl. auch 2 Thess 2, 6), so tritt auch die Parusie Christi ein, die also nicht in einer unbestimmten Ferne liegt, so daß man sie mit Zuversicht erwarten kann. δείξει weist ausdrücklich auf die Ursächlichkeit des Vaters hin. Der Sprachgebrauch ist johanneisch, steht also nicht isoliert[175].

V. 16: φῶς οἰκῶν ἀπρόσιτον, ὃν εἶδεν οὐδεὶς ἀνθρώπων οὐδὲ ἰδεῖν δύναται dürfte als Antithese zugleich den Inhalt des δείξει näher bestimmen: während man Gott nicht sehen kann, da er im unzugänglichen Lichte wohnt, ist die Epiphanie ein strahlender Lichtglanz.

Die Doxologie knüpft sicher an liturgische Formeln der Synagoge an. Aber sie ist nicht nur ein Anhängsel, das durch irgendein Stichwort ausgelöst wurde, sondern ist in einen wirksamen Gegensatz zur Epiphanie gestellt, die im Lichtgedanken ihren Ausdruck gefunden hat.

Als *Ergebnis* können wir feststellen: 1) Die erste Epiphanie wird durch Schilderung der Heilstatsachen, die zweite Epiphanie durch das Wort ἐπιφάνεια bezeichnet. 2) Letztere bildet den Mittelpunkt, der nach beiden Seiten antithetisch herausgehoben ist. 3) Als besonderes Merkmal wird der Lichtcharakter betont.

2 Tim 1, 9—12

Textübersicht: Mit der Freude über den festen Glaubensstand des Timotheus verbindet der Apostel die Aufforderung, die Gnadengabe Gottes, die ihm durch seine Handauflegung verliehen worden sei, neu zu entfachen (1, 6f). Er soll keine Scheu haben, ein Zeug-

---

174 Gegen Spicq 199.
175 Gegen Schlier, in: Theol. Wtbch. 2, 26.

nis für unseren Herrn und für ihn, der sein Gefangener sei, abzulegen, und mitzutragen an den Leiden für das Evangelium in der Kraft Gottes (V. 8). Diese wird nun in vier Antithesen, die vielleicht liturgischen Einfluß zeigen[176], näher erläutert, wobei jeweils das letzte Wort das Stichwort für den nächsten Abschnitt bildet.

Interpretation. V. 9: τοῦ σώσαντος ἡμᾶς καὶ καλέσαντος κλήσει ἁγίᾳ, οὐ κατὰ τὰ ἔργα ἡμῶν ἀλλὰ κατὰ ἰδίαν πρόθεσιν καὶ χάριν „der uns gerettet und berufen hat mit heiligem Ruf nicht auf Grund unserer Werke, sondern auf Grund seines Vorsatzes und seiner Gnade". Das an den Anfang gesetzte σῴζειν stellt nicht etwa ein Hysteron-Proteron dar, sondern bringt den Heilsplan zum Ausdruck, der von Beginn an vorhanden war und dem dann erst die nähere Ausführung folgte. Die δύναμις Gottes ist also auf Heil und nicht auf Unheil ausgerichtet. Die Figura etymologica verleiht der Stelle einen feierlichen Ton. κλῆσις ἁγία kommt nur hier vor und weist auf die Ursächlichkeit Gottes beim Heilsvorgang ausdrücklich hin: der Mensch vermag nichts, alles ist Gnade. Hiermit wird an die Eph 1, 4 geschilderte Präexistenz Christi und die Vorweltlichkeit des Erlösungsratschlusses angeknüpft[177].

V. 9f: τὴν δοθεῖσαν ἡμῖν ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ πρὸ χρόνων αἰωνίων, φανερωθεῖσαν δὲ νῦν διὰ τῆς ἐπιφανείας τοῦ σωτῆρος ἡμῶν: „die uns gegeben wurde in Christus Jesus vor ewigen Zeiten, jetzt aber offenbar geworden ist durch die Erscheinung unseres Heilandes Jesus Christus". Mit der Epiphanie ist zunächst die Menschwerdung gemeint. Damit ist eng der Titel σωτήρ verbunden, den man ähnlich wie ἐπιφάνεια zwar gern, aber mit Unrecht dem Herrscherkult zuweisen will[178]. Gerade die Tatsache, daß Christus als Lebensspender auftritt (1, 10), sollte vor voreiligen Parallelen warnen. σωτήρ gehört zu σῴζω in V. 9, das dort in einem ganz anderen Zusammenhange steht.

Angeschlossen an das Stichwort Christus Jesus wird nun V. 10 der Inhalt der Epiphanie dargelegt:

a) καταργήσαντος μὲν τὸν θάνατον: Entthronung des physischen Todes. Zu καταργεῖν vgl. 2 Thess 2, 8. b) φωτίσαντος δὲ ζωὴν καὶ ἀφθαρσίαν: Erleuchtung durch das unvergängliche Leben. Der fehlende Artikel sowie das Hendiadyoin unterstreichen wirkungsvoll

---

[176] Jeremias 40. Schelkle 250. Dibelius 73.
[177] Jeremias aO.
[178] Vgl. o. S. 73ff.

den Heilscharakter der Epiphanie. Daher bedeutet φωτίζειν auch eine Verstärkung gegenüber φανεροῦν. καταργεῖν und φωτίζειν stellen eine polare Ausdrucksweise dar, die aber nicht gegensätzlich, sondern, wie häufig bei Paulus, komplementär aufzufassen ist und somit die Wirkung vergrößert[179]. c) διὰ τοῦ εὐαγγελίου : die Erleuchtung erfolgt durch das Evangelium, das also eng mit dem Heilsgeschehen verbunden ist (vgl. 2 Thess 2, 8) und in den Zeitraum zwischen dem Erscheinen Christi auf Erden und seinem Gericht gehört[180]. d) εἰς ὃ ἐτέθην ἐγὼ κῆρυξ καὶ ἀπόστολος καὶ διδάσκαλος: Die Epiphanie ist demnach nicht etwas Abgeschlossenes, Statisches, sondern befindet sich in Bewegung; sie ist ein κηρύσσειν. Der Apostel ist nur Werkzeug; denn er wurde dazu bestimmt. κῆρυξ, das im Neuen Testament sich nur 1 Tim 2, 7 und 2 Petr 2, 5 findet, kommt häufig in der Diatribe vor. Der Philosoph ist „ein von Gott berufener Zeuge“ (Epikt. Diss. 1, 29, 46), „als Bote von ihm zu den Menschen geschickt, um sie über das Gute und das Schlechte aufzuklären“ (ebd. 3, 22, 23), während Paulus der κῆρυξ eines Heilsgeschehens ist. Aus diesem heilspädagogischen Charakter heraus ist er ferner ein ἀπόστολος, der seine Sendung nur von dem Heilsgeschehen empfängt, und deswegen ist er schließlich auch ein διδάσκαλος, ein Wort, das sonst dem Herrn vorbehalten bleibt[181], das aber hier verwendet werden kann, da in Wirklichkeit die Epiphanie die Lehrende ist (vgl. Tit 2, 11). Daraus folgt, daß der in den meisten Handschriften sich findende Zusatz ἐθνῶν (CKDGlat syr), den auch Vogels aufgenommen hat, sekundär sein muß, da er als handelndes Subjekt nicht die Epiphanie, sondern den Apostel ansieht. Stilistisch steht ἐπιφάνεια genau in der Mitte der Periode und zwar auf dem Gipfelpunkt, indem innerhalb des streng parallel gebauten Schemas dem ἐν Χριστῷ nicht ein διὰ Χριστοῦ entspricht, sondern die „Epiphanie“ eingefügt ist.

V. 12: δι' ἣν αἰτίαν καὶ ταῦτα πάσχω bezieht sich auf den Relativsatz, steht somit auf der gleichen Stufe wie die übrigen drei Glieder und verbindet daher das Vorhergehende eng mit dem Folgenden.

---

[179] Schwyzer, Griech. Gramm. 2, 704. Almquist 107. E. Kemmer, Die polare Ausdrucksweise in der griechischen Literatur 1903. H. Riesenfeld, Accouplements de termes contradictoires dans le NT, in: Coniectanea Neotestamentica 9, 1944, 1ff.

[180] E. Molland, Das paulinische Euangelion. Das Wort und die Sache. Oslo 1934, 163.

[181] Rengstorf, in: Theol. Wtbch. 2, 159.

Andererseits ist εὐαγγέλιον das Stichwort, das auf den Hauptgedanken in V. 8 zurückweist und dabei mit πάσχω in V. 8 συγκακοπάθησον und mit ἐπαισχύνομαι in V. 8 ἐπαισχυνθῇς aufnimmt.

V. 12: ἀλλ' οὐκ ἐπαισχύνομαι, οἶδα γὰρ ᾧ πεπίστευκα, καὶ πέπεισμαι ὅτι δυνατός ἐστιν τὴν παραθήκην μου φυλάξαι εἰς ἐκείνην τὴν ἡμέραν: Denn er weiß, daß er dem glaubt, der sich ihm offenbart hat, und dies kann nur Christus sein, und er ist überzeugt, daß er die Macht hat, die παραθήκη bis zum jüngsten Tage zu bewahren. παραθήκη bezeichnet besonders auch im Hinblick auf V. 14 die Gabe Gottes, die er in ihm niedergelegt hat, und damit auch das Evangelium. Der Nachdruck liegt auf εἰς ἐκείνην τὴν ἡμέραν, das nicht nur zeitlich, sondern auch final aufzufassen ist. Damit tritt der Entwicklungsgedanke in den Vordergrund, der von der ewigen Vorherbestimmung über die gegenwärtige Offenbarung in die Zukunft führt. Bei diesem Aufbau geht die beherrschende Stellung der Epiphanie deutlich hervor; sie gehört nicht nur der Vergangenheit an, sondern ist wesensmäßig auf die zweite Epiphanie ausgerichtet, die sie zu ihrer Enthüllung benötigt, da sie nur ein kurzes Aufleuchten war. Mit den beiden Aoristen καταργήσαντος, φωτίσαντος weist sie sich als Faktum historicum aus; aber sie reicht über den Augenblick hinaus, da ihr Inhalt die zeitlose und daher ohne Artikel versehene ζωὴ καὶ ἀφθαρσία ist. Somit steht die Epiphanie im Strome eines allgemeinen Heilsvorganges, der mit der κλῆσις beginnt und im ἐκείνη ἡ ἡμέρα seine endgültige Vollendung erfährt. Es ist daher nicht richtig, wenn man unsere Stelle — im übrigen als die einzige im Neuen Testament — nur auf die Inkarnation bezieht, da der Parusiebegriff ebenso mitenthalten ist und den Hauptton trägt, so daß wir am besten von einer „gegenwärtigen Zukunft“ sprechen. Daraus folgt aber zugleich, daß die Bedeutungsentwicklung nicht etwa von der gegenwärtigen zur zukünftigen Epiphanie, sondern umgekehrt erfolgt ist. Den Aufbau unserer Stelle zeigt folgendes *Schaubild:*

Zeit	δύναμις θεοῦ	Dynamisches Element	Nähere Bestimmung	Mitwirkung des Menschen
πρὸ χρόνων αἰωνίων	χάρις	κλῆσις θεοῦ	δοθεῖσα	οὐκ ἔργα ἡμῶν
νῦν	ζωὴ καὶ ἀφθαρσία διὰ τοῦ εὐαγγελίου	ἐπιφάνεια Χριστοῦ	φανερωθεῖσα καταργεῖν φωτίζειν	οὐκ ἔργα ἡμῶν
Zwischenzeit	παραθήκη	δύναμις	φυλάσσειν τιθέναι	κηρύσσειν διδάσκειν πιστεύειν
Endzeit		ἐκείνη ἡ ἡμέρα		

In der „Zwischenzeit“ fällt in V. 12 der Wechsel von der passiven in die aktive Konstruktion auf, der sich bereits am Ende von V. 11 anbahnte und durch das Hervortreten des Menschen bedingt ist. Hier liegt nicht nur eine oberflächliche Angleichung an V. 8 vor, sondern der Wechsel ist theologisch begründet. Zwar ist die Epiphanie ein geschichtlich einmaliges und somit vergangenes Geschehen. Aber sie wirkt weiter als Paratheke, zu der der Mensch in der Pistis Stellung zu nehmen hat.

Der Inhalt unseres Abschnittes weist sicher Züge urchristlicher Predigt auf, die besonders in den Vergleichen des Einst-Jetzt-Dann zum Ausdruck kommen. Auch mögen vielleicht liturgische Formeln von Einfluß gewesen sein, die jedoch in einen streng theologischen Gedankengang eingegliedert wurden. Der schillernde Charakter von ἐπιφάνεια läßt jedoch weniger an feste Formulierungen denken, sondern verrät das Ringen des Verfassers, für einen religiösen Gehalt einen adäquaten sprachlichen Ausdruck zu finden. Immerhin ist es bemerkenswert, daß für die Parusie ἐκείνη ἡ ἡμέρα verwendet wird.

Textübersicht: Der Verfasser gibt Weisungen für das Verhalten gegenüber den Irrlehrern (2, 14 ff). Im Angesicht Gottes soll Timotheus sie beschwören, sich nicht in Wortgefechte einzulassen und dadurch die Hörer zu verderben. Wenn auch ihre gottlosen Redensarten wie ein Krebsgeschwür um sich greifen, so bleibt doch Gottes festes Fundament bestehen. Der Verstocktheit und Lasterhaftigkeit soll er Standhaftigkeit und Ausdauer in der apostolischen Arbeit entgegensetzen und besonders an den heiligen Schriften festhalten, „die dich weise machen können zur Rettung für den Glauben in Jesus Christus. Jede von Gott eingegebene Schrift ist auch heilsam zur Belehrung, Widerlegung, Wiederaufrichtung und zur Erziehung in der Gerechtigkeit, damit vollkommen sei der Mann Gottes, zu jedem guten Werk bereit" (3, 15). Damit ist das Stichwort für den letzten Teil der Paränese gefallen, die darin zugleich ihren Höhepunkt erhält: Timotheus soll das Wort verkünden und das Evangelistenwerk in Wort und Tat vollziehen.

Interpretation. Eingeleitet wird sie durch eine Beschwörung in V. 1, deren Feierlichkeit vor allem dadurch unterstrichen wird, daß sie sich an Timotheus selbst wendet, nicht wie 2, 14 an andere.

διαμαρτύρομαι geht über eine nachdrückliche Mahnung hinaus und nimmt den Sinn von „Beschwörung" an. Es steht absolut, um den Abstand zwischen dem Heiligen und Profanen zum Ausdruck zu bringen und dadurch der Rede eine größere Eindringlichkeit zu geben. Daher ist auch das eingefügte οὖν ἐγώ, das die K-Handschriften aufweisen, sekundär. ἐνώπιον τοῦ θεοῦ καὶ Χριστοῦ Ἰησοῦ: Die Klimax zeigt die christologische Einstellung. τοῦ μέλλοντος κρίνειν ζῶντας καὶ νεκρούς ist eine liturgische Formel, die Eingang in das Symbolum gefunden hat und deren Einfügung an unsere Stelle durch das Stichwort Christus Jesus 3, 15 veranlaßt ist. Logisch paßt sie in den Zusammenhang nicht hinein, da sie in den folgenden Objekten mitenthalten ist. Man würde eher nach dem Beispiel von 1 Tim 6, 20 einen Hinweis auf die erste Epiphanie erwarten[182]. καὶ τὴν ἐπιφάνειαν αὐτοῦ καὶ τὴν βασιλείαν αὐτοῦ: die Akkusative sind nicht zu beanstanden, da sie bei den Verben des Schwörens durchaus gebräuchlich sind (1 Thess 5, 27: ἐνορκίζω ὑμᾶς τὸν κύριον). Freilich ist das Nebeneinander von ἐνώπιον τοῦ θεοῦ und ἐπιφάνειαν

[182] A. Seeberg, Der Katechismus der Urchristenheit. 1903, 96f. F. Guntermann, Die Eschatologie des hl. Paulus. 1932, 211.

hart, erklärt sich aber aus dem Affektgehalt der Rede, die durch die dazwischen geschobene Formel die streng logische Konstruktion aus den Augen verloren hat und zu einem Allerweltskasus greift, der im Akkusativ vorliegt. Das vor allem bei P, K usw. überlieferte κατά ist nur als Versuch zu werten, einen sprachlichen Parallelismus herbeizuführen. Die Beschwörung weist zwei Gipfelpunkte auf, die durch eine Atempause voneinander getrennt sind, bei der sich gern fest dem Gedächtnis eingeprägte Formeln einzustellen pflegen. Die beiden Gipfel sind parallel gebaut: θεοῦ καὶ Χριστοῦ Ἰησοῦ entsprechen ἐπιφάνειαν καὶ βασιλείαν Beide Gruppen sind unverbunden nebeneinander gestellt; denn das καὶ τὴν ἐπιφάνειαν dient nur der engeren Verbindung mit βασιλείαν. Die zweite Gruppe bringt gegenüber der ersten insofern eine Steigerung, als sie an die Stelle der unsichtbaren Gegenwart Gottes und Christi nun die Sichtbarkeit bei der Epiphanie betont[183]. Es liegt also eine asyndetische Klimax vor. Diese Ansicht wird gestützt durch die chiastische Wortstellung: Christus wird durch ἐπιφάνεια, θεός durch βασιλεία aufgenommen, die stets eine βασιλεία θεοῦ ist. Aber letztere ist zugleich auch eine βασιλεία Χριστοῦ, worauf sogar der Nachdruck liegen mag, wenn man das Übergewicht bedenkt, das die Christusaussage im ersten Gliede durch die angefügte Formel erhalten hat. Die Klimax erschöpft sich aber nicht in der Sichtbarkeit, die nur ein Glied innerhalb eines höheren Gedankengefüges darstellt. Denn ἐπιφάνεια καὶ βασιλεία sind keine abstrakten Begriffe, sondern sind ein Handeln Gottes am Menschen, das am Tage des Gerichtes sich bemerkbar macht. Dabei bilden beide Worte eine unzertrennbare Einheit: mit der Epiphanie beginnt die βασιλεία, die sich in ihr verwirklicht. Epiphanie ist ohne βασιλεία, diese ohne Epiphanie nicht denkbar.

Gottes Tun aber fordert von uns eine Entscheidung und zwar ebenfalls im Tätigsein. Deswegen folgen nun V. 2 die zahlreichen Imperative κήρυξον, ἐπίστηθι, ἔλεγξον, ἐπιτίμησον, παρακάλεσον. Die Schilderung der Zwischenzeit ist also nicht in die eigentliche Beschwörung eingebaut, sondern folgt ihr in diesem Falle nach.

Das Endergebnis schildern die Verse 6—8, die nicht nur den eigentlichen Schluß der Paränese, sondern auch den Höhepunkt des Briefes bilden. Der Apostel sieht sein Ende voraus: V. 6: ἐγὼ γὰρ ἤδη σπένδομαι bezieht sich auf die in Vers 5 an Timotheus gerichtete Aufforderung, seinen Dienst zu erfüllen. „Denn ich werde schon

---

[183] Spicq 383.

geopfert“. Die Verwendung eines kultischen Terminus gibt dem Ganzen ein feierliches Gepräge[184]. Denn der von Gott bestimmte Augenblick meiner Auflösung ist da. Er hat den von Gott gegebenen (καλός) Kampf gekämpft, den Lauf vollendet und die Treue bewahrt. Die Perfekta geben das Ziel an, das in den Aoristen (4, 2) angestrebt wurde. Die asyndetisch aneinandergereihten parallel gebauten Sätze stellen eine Steigerung dar, die darin gipfeln: er ist treu blieben.

Das nun folgende Bild des Kranzes, der für ihn bereit liegt (V. 8: ἀπόκειταί μοι ὁ στέφανος) ist in der Antike außerordentlich beliebt[185]. Es ist daher nicht mit Deißmann[186] an eine Herrscherparusie zu denken, die der Verfasser dadurch umgestaltet habe, daß nicht der Untergebene dem Herrn den Kranz reicht, sondern umgekehrt er den Ruhmeskranz von Christus empfängt. Abgesehen davon, daß das Stichwort Epiphanie erst am Ende der Periode fällt, ist von Epiphanie und nicht von Parusie die Rede; ferner ist es ein στέφανος δικαιοσύνης, das durch δίκαιος κριτής aufgenommen wird.

Mit ἐκείνη ἡ ἡμέρα wird der Gerichtstag bezeichnet, der die Epiphanie einleitet. καὶ πᾶσι τοῖς ἠγαπηκόσι τὴν ἐπιφάνειαν αὐτοῦ: er denkt nicht nur an sich, sondern auch an alle anderen, die den gleichen Kampf kämpfen. Sie alle, die sich der Liebe Gottes nicht verschließen, sondern sie zurückstrahlen lassen — hierin liegt die Bedeutung des Perfektes — werden in die Epiphanie d. h. in die βασιλεία eingehen. Dies ist die frohe Botschaft, die der Verfasser in einer großartigen Steigerung an das Ende des Satzes stellt. Die Epiphanie ist ja nicht nur die Erscheinung Gottes zum Gericht — dies ist schon durch ἐκείνη ἡ ἡμέρα ausgedrückt —, sondern ebenso sehr die endgültig errichtete Gottesherrschaft. Aber „Epiphanie“ ist gewählt, um das dynamische Moment möglichst stark zum Ausdruck zu bringen. Es ist daher auch beachtenswert, daß es ἐπιφάνειαν ἀγαπᾶν und nicht etwa βασιλείαν heißt.

Tit 2, 11—37

Textübersicht: Im Kp. 2 werden nähere Anweisungen für die Betreuung der nach Alter, Geschlecht und Stand geordneten Klassen

---

184 Spicq 387.

185 L. Deubner, Die Bedeutung des Kranzes im klassischen Altertum, in: ARW 30, 1933, 70ff. K. Baus, Der Kranz in Antike und Christentum. 1940.

186 Deissmann 280.

gegeben. Nach der Ermahnung der älteren und jüngeren Männer und Frauen folgen zum Schluß die Sklaven, „damit sie der Lehre Gottes, unseres Heilandes, in allem Ehre machen“. Das Wirken des Heilandes wird hierbei als διδασκαλία bezeichnet. Es folgt nun die Begründung zunächst für die verachteten Sklaven, die aber darüber hinaus für alle gelten wird.

Interpretation. V. 11 ἐπεφάνη ist emphatisch an den Anfang gestellt und malt den plötzlichen unerwarteten Einbruch Gottes. Der Aorist kennzeichnet das Ereignis als ein Faktum historicum. Subjekt ist χάρις τοῦ θεοῦ, worunter das gesamte Heilswerk Christi zu verstehen ist. Zum Unterschied von 2 Tim 1, 10 ist hier die zweite Heilsstufe herausgegriffen, während die Präexistenz Christi nicht erwähnt wird. Angesichts der verbalen Ausdrucksweise würde man Christus als Subjekt erwarten. Doch dürfte χάρις gewählt sein, weil es dem Verfasser weniger auf die Epiphanie als auf die daraus sich ergebenden Folgen ankommt. σωτήριος πᾶσιν ἀνθρώποις : sie wirkt heilbringend für alle Menschen, ist also universal[187].

Das folgende παιδεύουσα ἡμᾶς gibt den Inhalt von σωτήριος an[188]. Die Erscheinung der Gnade Gottes wirkt Heil dadurch, daß sie erzieht. Erziehung und Gnade, die an sich Gegensätze sind, werden hier harmonisch vereint. Es ist bedeutsam, daß trotz der Epiphanie die Erziehung nicht aufgegeben, sondern vielmehr in eine höhere Ebene gehoben wird, indem sie zur zweiten Epiphanie hinführt; die verbale Ausdrucksweise spiegelt die innere Dynamik wieder. παιδεύειν ist hierbei nicht in dem seit der LXX üblichen Sinne des Züchtigens[189], sondern im allgemein griechischen Sinne des Erziehens gebraucht. Der Verfasser bedient sich einer hellenistischen Formulierung, die aber nur die äußere Form für den christlichen Gedankeninhalt darstellt. Daher bieten gerade solche Stellen einen wertvollen Vergleich zwischen Antike und Christentum.

Exkurs: Paideia in Antike und Christentum. Der Begriff der Paideia ist für den antiken Menschen von größter Bedeutung[190]. Der Unterschied zum Christentum geht schon daraus hervor, daß eine Verbindung mit der Epiphanie für die Antike undenkbar ist.

---

[187] Die Lesart der Vulgata, die auch in einigen griechischen Handschriften bezeugt ist, „gratia Dei salvatoris“ dürfte weniger auf eine Verschreibung als auf eine bewußte Angleichung an V. 13 „gloria magni dei et salvatoris“ zurückzuführen sein.

[188] W. Jentsch, Urchristliches Erziehungsdenken. 1951, 182ff.

[189] Belser 269. Knabenbauer 364. Bertram, in: Imago Dei 33f. Dibelius 107.

[190] Jäger, Paideia. 1933/47. M. P. Nilsson, Die hellenistische Schule. 1955.

Denn ihr ist die Paideia eine Angelegenheit der Philosophie und nicht der Religion. Freilich hatte Plato im Gegensatz zu Protagoras Gott als das Maß aller Dinge bezeichnet (Legg. 4, 716C) und auch seine Erziehung endzeitlich ausgerichtet, indem der Mensch sich das Wissen aneignen soll, welches ihn befähigt, das richtige Lebenslos im Jenseits zu wählen und somit nach seiner Wanderung in ein besseres Leben auf Erden zurückzukehren[191]. Aber damit ist nur eine allgemeine transzendente Ausrichtung gegeben[192]. Auch ein Poseidonios oder Plotin betrachten ihre Peidaia von dem alles umfangenden Urgrunde Gottes aus[193]. Deswegen kommen in der Spätantike ethische Forderungen bei der mystischen Epiphanie vor, die aber nur dazu dienen, die Menschen für die Aufnahme Gottes geeignet zu machen; die Epiphanie steht also am Ende und nicht am Anfang. Daher ist es die eigene Kraft, mit der man dieses Ziel erreichen will, nicht die erscheinende Gnade, die den Weg dazu bereitet. Die antike Paideia geht letztlich von der Idee des Menschen als dem allgemein gültigen und verpflichtenden Bild der Gattung aus[194], die christliche von der in der Welt Wirklichkeit gewordenen χάρις Gottes. Die Schau ist also auf der einen Seite anthropozentrisch, auf der anderen christozentrisch. Im Neuen Testament münden dabei atl Gedankengänge ein, die sich vor allem bei den Propheten und in der Spruchweisheit finden, sich aber doch bemerkenswerterweise dadurch unterscheiden, daß Gott nicht als der strenge Zuchtmeister, sondern als der gütige Vater gedacht ist. Gemeinsam ist antiker und christlicher Paideia der Gedanke der Gemeinschaft, ohne den Erziehung überhaupt nicht denkbar ist. Aber er wird in der Antike geformt durch das Bild des höheren Menschen, der erst die Existenz menschlicher Gemeinschaft und Individualität rechtfertigt[195], im Neuen Testament durch den Willen Gottes, der allen Menschen das Heil bringt. Somit erhalten an unserer Stelle auch die Plurale ihren tiefen theologischen Sinn. Damit ist zugleich der Wesensunterschied herausgearbeitet: antike Paideia ist Selbstzweck, gibt dem menschlichen Dasein Sinn und Ziel, christliche Paideia ist Mittel zum Zweck, Übergang. Deswegen ist sie eingebettet zwischen erster und zweiter Epiphanie und wird nicht sub-

---

[191] Pol. 618 B ff. Jäger 3, 101ff.
[192] Bertram 62.
[193] Pohlenz, Stoa 1, 238.
[194] Jäger 1, 14.
[195] Jäger 1, 5.

santivisch, sondern verbal ausgedrückt. Sie ist begründet durch die bereits erfolgte Epiphanie, ohne die sie gar nicht denkbar ist, und darin liegt auch eine Abweichung vom Alten Testament[196]. Von den Mitteln der Erziehung, die in der Antike eine so große Rolle spielen, hören wir nichts, da sie auf der χάρις beruhen, wobei im Hinblick auf 2 Tim 1, 10 an das Evangelium zu denken ist.

Im Folgenden schildert der Verfasser das Ziel, auf das die Paideia hinstrebt und das nach atl Vorbilde negativ und positiv gehalten ist.

V. 12: ἀρνησάμενοι τὴν ἀσέβειαν: all das, was der χάρις entgegensteht (ἀσέβεια und die an 1 Joh 2, 16 erinnernden κοσμικαὶ ἐπιθυμίαι) werden als beseitigt und bereits der Vergangenheit angehörig betrachtet. Der Aorist zeigt den plötzlichen Bruch, wie er sich in der Taufe durch feierliches Abschwören vollzogen hat[196a]; zugleich lenkt er den Blick auf das Heil des neuen Lebens, das mit den Farben stoischer Ethik gemalt wird, die jedoch eigenständig benutzt sind. Schon die Tatsache, daß unsere Stelle banal klingen und gegenüber den in V. 11 dargelegten Gedankengängen profan wirken würde, wenn wir sie in stoischen Sinne deuten wollten, sollte ein Hinweis darauf sein, daß der Verfasser mit überliefertem Gut selbständig umzugehen weiß. Gerade die Zusammenstellung σωφρόνως καὶ δικαίως καὶ εὐσεβῶς ζήσωμεν läßt sich sonst in der Antike nicht belegen[197]. Sie ist durchaus christlich orientiert, indem sie in die letzte Begründung des menschlichen Lebens hineingestellt ist. Sie bildet eine Klimax, die von dem Ich (Zucht sicht selbst gegenüber) über das Du (Rechtlichkeit gegenüber dem Menschen) zu Gott (Liebe) führt. Dem Leben in diesem Äon steht als Erfüllung die zweite Epiphanie gegenüber. προσδεχόμενοι in V. 13 darf als Terminus der Epiphanie-Sprache, nicht als Hebraismus gewertet werden (gegen Spicq 264). Nur wird das Wort in viel weiterem Sinne gebraucht, indem es neben der Epiphanie auch all das mitumfaßt, was aus ihr hervorgeht. τὴν μακαρίαν ἐλπίδα καὶ ἐπιφάνειαν τῆς δόξης sind durch den Artikel miteinander verbunden und dürfen daher nicht getrennt

---

[196] H.-J. Kraus, Paedagogia Dei als theologischer Geschichtsbegriff, in: Evgl. Theol. 8, 1948/9, 515ff.

[196a] A. Fridrichsen, ἀρνεῖσθαι im NT, insonderheit in den Pastoralbriefen, in: Conjectanea Neotestamentica 6, 1942, 94f.

[197] A. Vögtle, Die Tugend- und Lasterkataloge im NT, in: Ntl Abh. 16, 1936, 242 Anm. 22.

werden. ἐλπίς steht somit auf gleicher Stufe wie ἐπιφάνεια und bezeichnet den Gegenstand, den man erhofft, also ein eschatologisches Gut. Beide Worte erhalten jeweils Appositionen, die als Adjektiv bzw. Genetiv sich chiastisch entsprechen. Zu ἐλπίς gehört μακάριος, das 1 Tim 1, 11 und 6, 15 ein Prädikat Gottes ist. In der Antike ist es ein religiöser Terminus, der vielfach synonym mit εὐδαίμων gebraucht wird (Plat. Rep. 1, 354 A), während Aristoteles eine Trennung vornimmt und μακάριος nur den Göttern, εὐδαίμων den Menschen vorbehält[198]. Das Ziel der antiken Padeia ist die Eudaimonia. Sie kennt der Christ nicht, daher fehlt das Wort im Neuen Testament. Er betrachtet alles Geschehen von Gott aus und zieht daher μακάριος vor, wobei die Seligpreisungen der Bergpredigt (Mt 5, 3ff) anklingen werden. καί dürfte epexegetisch zu fassen sein. Dadurch rückt zugleich ἐπιφάνεια τῆς δόξης in den Mittelpunkt. Wie 2 Thess 2, 8 stellt auch hier δόξα den Allgemeinbegriff dar, so daß der Ton auf der Epiphanie liegt. Sie wird sich im Lichtglanz vollziehen. Träger der Epiphanie ist aber nicht wie im Alten Testament Gott, sondern Christus. So dürfte auch τοῦ μεγάλου θεοῦ trotz des singulären Ausdruckes θεός auf ihn zu beziehen sein, wofür auch die einmalige Setzung des Artikels spricht. Die Verbindung μέγας θεός ist zweifellos durch die LXX bestimmt[199].

V. 14 kehrt zum Ausgangspunkt zurück und umschreibt im einzelnen Zweck und Ziel der ersten Epiphanie Christi, der sich für uns dahingegeben hat, um uns zu erlösen von aller Ungerechtigkeit und zu reinigen für sich ein Volk, das ihm gehört. Der Zweck der ersten Epiphanie ist also die Schaffung eines Gottesvolkes[200].

Als Abschluß folgt V. 14 eine Mahnung an „sein Volk, eifrig zu sein in guten Werken (der Liebe)“. Denn die Epiphanie dient der Paideia, die aber nur Erfolg haben kann, wenn der Mensch mitwirkt; aber dieser Aufgabe kann er sich nicht versagen, nachdem er in der Epiphanie das Ziel gesehen hat, auf das sein Streben geht. Daher steht diese Aufforderung auch am Ende des Satzes. Denn ζηλοῦν, das auch in der Diatribenliteratur vorkommt, ist nicht irgendeine beliebige Individualethik, sondern richtet sich auf ein konkretes Gut[201].

---

[198] Nic. Eth. 11, 8 p. 1178 b, 20ff. Vgl. Bertram, in: Theol. Wtbch. 4, 365.

[199] Grundmann, in: Theol. Wtbch. 4, 544. Spicq 265f. M. Zerwick, Graecitas Biblica. Rom 1949, 42. Dibelius 107f.

[200] Spicq. 267. Schelkle 72; 139; 159f.

[201] Stumpf, in: Theol. Wtbch. 2, 884.

Die Verse 12—14 geben somit einen Überblick über den objektiv vorliegenden Weg, den wir zurücklegen müssen, angefangen von der bereits eingetretenen ersten Epiphanie des Herrn über die daraus folgende und die Zwischenzeit ausfüllende Paideia bis zu der in der Zukunft zu erwartenden zweiten Epiphanie, um sodann an den Anfang zurückzukehren und die Folgerungen für das subjektive Verhalten zu ziehen. Der Aufbau weist drei Gipfelpunkte auf, von denen sich die ersten beiden auf die Epiphanie beziehen, die aber untereinander bedeutende Unterschiede aufweisen. Das emphatisch an den Beginn des Satzes gestellte ἐπεφάνη setzt das Wichtigste an den Anfang, das durch seine kurze verbale Ausdrucksweise eher einem Aufblitzen gleicht (vgl. φωτίσαντος: 2 Tim 1, 10), während die breit ausgemalte ἐπιφάνεια auf einen seligen Dauerzustand weist. Der Gegensatz dürfte in der zeitlichen Aufeinanderfolge und nicht so sehr in der Art der Epiphanie (Niedrigkeit und Herrlichkeit) liegen (gegen Spicq 264). Dem kurzen Anstieg ἐπεφάνη entspricht ein ebenso kurzer am Ende, der sich aber nunmehr nicht auf die Epiphanie, sondern auf das Gottesvolk bezieht. Anfang und Ende ist gemeinsam, daß sie beide in der gegenwärtigen Zeit stehen und auf das Kernstück, die Epiphanie, ausgerichtet sind und sie stilistisch umrahmen. Zugleich bildet der Schluß den Übergang zum Folgenden, das nach der allgemeinen Schilderung des objektiven Heilsweges seine Auswirkung am Einzelnen zur Darstellung bringt.

Als Übergang folgen Mahnungen zum Gehorsam gegenüber der Obrigkeit (3, 1) und die Aufforderung, gegen alle Menschen überall Sanftmut zu zeigen (3, 2). Denn wir selbst waren einst Sünder. Dann aber trat die große Wende ein. Der Aufbau ähnelt dem Vorhergehenden. ὅτε in V. 3 weist das Ereignis als ein historisches aus. ἡ χρηστότης καὶ φιλανθρωπία ἐπεφάνη: mit ἐπεφάνη ist ebenfalls die Menschwerdung gemeint. χρηστότης und φιλανθρωπία entsprechen der χάρις in V. 11, die V. 7 ausdrücklich genannt ist. Die beiden Worte finden sich im Hofstil, werden aber auch in der Philosophie gern zusammengebracht (Belege bei Dibelius 109). Doch stehen sie hier in einem ganz anderen Zusammenhang. Sicher hat Spicq 276 mit seiner Vermutung recht, daß gerade die Verbindung dieser Worte mit der Epiphanie den Gefühlen der Antike in keiner Weise entspricht, der jede Epiphanie einen Schrecken oder zumindest einen frommen Schauder einflößte. Aber gerade auf diesen Gegensatz kommt es unserem Verfasser an. Denn zum Unterschied von 2, 1ff

ist hier das Verhältnis umgekehrt: lag dort der Ton auf der Epiphanie und ihrer erzieherischen Wirkung, so hier auf dem Träger der Epiphanie. Daher steht ἐπεφάνη auch nicht in der Klimax, sondern in einem Hochtonhiatus. Gerade das ist das Besondere, daß die Epiphanie Freude und Heil bringt. Liebe und Menschenfreundlichkeit tragen zudem eine persönliche Note. Während die χάρις 2, 1ff den Ablauf des Heilsgeschehens objektiv schildert, kommt es hier zu einer persönlichen Begegnung zwischen Gott und Mensch, die besonders wirkungsvoll in dem Gegensatz οὐκ ἐξ ἔργων ἃ ἐποιήσαμεν ἡμεῖς ἀλλὰ κατὰ τὸ αὐτοῦ ἔλεος in V. 5 zutage tritt und sich in der Taufe auswirkt. Damit hängt auch zusammen, daß ab V. 3 sich der Verfasser selbst miteinschließt. Aber diese Begegnung bleibt stets Gnade ohne eigenes Verdienst. Im Unterschied zu 2, 1ff steht an unserer Stelle nicht das erzieherische, sondern das dynamische Element der Epiphanie im Vordergrunde. παλιγγενεσία, ἀνακαίνωσις und das plastisch geschilderte Ausgießen des Heiligen Geistes weisen in diese Richtung. Die strittige Frage nach der Verbindung von παλιγγενεσία καὶ ἀνακαίνωσις dürfte mit Schnackenburg 8 dahin zu lösen sein, daß die ἀνακαίνωσις nur eine Charakterisierung des bei der Wiedergeburt stattfindenden und durch den Heiligen Geist bewirkten Heilsvorganges ist, so daß καί epexegetisch zu fassen ist. ἀνακαίνωσις gibt zugleich dem Moment des Wunderbaren Ausdruck, da καινός der Inbegriff des ganz Anderen und des noch nie Dagewesenen ist, das die Epiphanie mit sich bringt[202]. In der Antike ruft die Epiphanie nur Gefühlsreaktionen hervor, die sich im θαυμάζειν äußern, das im Neuen Testament niemals mit der Epiphanie verbunden ist.

V. 7 geht durch Aufnahme des Wortes χάρις vom Persönlichen zum Allgemeinen über und stellt noch einmal den Zweck der Epiphanie hin, der in der Rechtfertigung und in der Erbschaft des ewigen Lebens liegt.

Gerade bei diesem Brief können wir eine für das gesamte ntl Denken charakteristische Tatsache feststellen, daß es dem Verfasser nämlich nur auf die Hauptgesichtspunkte ankommt und jede Abschweifung vermieden wird, die an sich leicht gegeben wäre. Die Nebenumstände der Epiphanie werden ebenso verschwiegen wie die Mittel der Paideia oder die näheren Umstände der Taufe. Es kommt nur auf das Ziel an und das heißt: Heil. Statt

---

[202] Behm, in: Theol. Wtbch. 3, 450ff.

historischer oder liturgischer Reflexionen steht die Dogmatik im Vordergrund (vgl. Schnackenburg 12).

Wir erhalten somit folgendes *Ergebnis:* 1) Die erste Epiphanie wird verbal, die zweite Epiphanie substantivisch ausgedrückt. 2) Die erste Epiphanie ist auf die zweite ausgerichtet. 3) Sie entspringt der Liebe und Güte Gottes. 4) Sie enthält ein ethisches Element im Paideia-Begriff.

Zusammenfassung

Der Überblick hat gezeigt, daß ἐπιφάνεια in den Pastoralbriefen einen überaus wichtigen Begriff darstellt. Er bezeichnet mit Ausnahme von 2 Tim 1, 10, einer Stelle, die jedoch ebenfalls eschatologisch ausgerichtet ist, die zweite Ankunft des Herrn. Das Wort steht in einer Klimax innerhalb eines Satzes oder ganzen Abschnittes, die durch zahlreiche Stilmittel wie Parallelismus, Antithese, Chiasmus, Asyndeton, Figura etymologica, Hysteron Proteron, emphatische Anfangsstellung, polare Ausdrucksweise usw. variiert wird. Wenn es sich hierbei auch um rhetorische Kunstgriffe des Diatribenstiles handeln kann, also nicht immer mit persönlicher Formulierung und Anteilnahme gerechnet werden darf[203], so ändert dies doch nichts an der Tatsache, daß die Epiphanie bewußt vom Verfasser herausgestellt wird. Zugleich besitzt das Wort einen tiefen theologischen Gehalt. Es steht in Parallele zur ersten Epiphanie, der Menschwerdung des Herrn: diese war zwar nur ein Aufleuchten der Wahrheit und Liebe und konnte wegen ihres geschichtlichen Charakters daher auch nur verbal ausgedrückt werden; aber sie erschöpfte sich nicht in ihrer Zeitlichkeit, da sie sonst nur noch in der Erinnerung weiterleben könnte, sondern findet ihre Erfüllung in der zweiten Epiphanie, eines der wichtigsten Beispiele, wie in heilsgeschichtlicher Sicht Zeit und Ewigkeit miteinander verbunden sind. Sie entspringt der Liebe, Güte und Menschenfreundlichkeit Gottes; ihr Ziel ist das Heil und die Rechtfertigung der Menschen, die Schaffung des Gottesvolkes. Deswegen ist sie dynamisch und heilspädagogisch-ethisch bestimmt, indem sie durch die Paideia

[203] A. Bonhöffer, Epiktet und das NT, in: RVV 10, 1911. Almquist 29; 92; 97; 107; 126ff; 131. Bultmann, Paulinische Predigt. 1910. E. Norden, Die antike Kunstprosa vom 6. Jh. v. Chr. bis in die Zeit der Renaissance. 1913, 515: „Im Gegensatz zu den gleichzeitigen Rhetoren waren aber für Paulus die äußeren rhetorischen Kunstmittel bloßes Beiwerk.“ Havers, Hdb. 148.

den Zwischenzustand zwischen erster und zweiter Epiphanie ausfüllt, wobei sie alle gottfeindlichen Mächte vernichtet und im Evangelium bereits das ewige Leben schenkt. Die zweite Epiphanie, die einen Dauerzustand darstellt und daher durch ein Substantiv bezeichnet wird, bedeutet nicht nur den Eintritt des Endzustandes, sondern diesen selbst, ist also weitgehendst mit ἐλπίς, dem Hoffnungsgut, und der βασιλεία identisch. Diese auffallende Gleichsetzung d. h. die Benennung der βασιλεία nach einer Anfangshandlung, die man mit Brugmann grammatikalisch als „Streckung" bezeichnet, indem „in mehr oder minder bestimmter Weise das mit vorgestellt und gemeint ist, was auf den Anfang folgt" [204], ist gerade der christlichen Kultsprache besonders eigentümlich. Sprachlich kommt hierbei die Vorstellung des lebendigen und wirkenden Gottes, der nicht in Ruhe, sondern in Bewegung ist, treffend zum Ausdruck. Zugleich findet in der Epiphanie die menschliche Existenz ihre tiefste und eigentlichste Begründung. Der Erleuchtung durch Gott, die nicht etwa nur wie in der Antike als ein optisches Phänomen, sondern als der Inbegriff aller Wahrheit und Liebe aufzufassen ist, antwortet der Mensch mit der liebenden Hingabe, deren Ziel die Epiphanie ist, ein Gedanke, der später in der Illuminationslehre eines Augustin weiter ausgebaut wird. Zugleich ersehen wir daraus, daß auch die Pastoralbriefe theologisch auf bedeutender Höhe stehen, indem sie eine Epiphanie-Christologie enthalten [205]. Nicht umsonst wird daher der Verfasser 1 Tim 3, 16 den Christushymnus aufgenommen haben. Ohne auf die schwierigen Fragen seiner Interpretation im einzelnen einzugehen, wofür wir auf Dibelius (Past. 48f), Jeremias (Past. 20f) und Spicq 106ff verweisen, stellen wir nur fest, daß der Gegensatz zwischen irdischer und himmlischer Welt bei ihm im Vordergrund steht. Innerhalb des parallelen Satzgefüges nimmt der Epiphanie-Gedanke eine besondere Stellung ein. Denn unter den sechs an den Anfang einer jeden Zeile gesetzten Verben steht das epiphane ὤφθη in der Mitte: gegenüber der verhüllten Epiphanie, die in ἐφανερώθη ἐν σαρκί ihren Ausdruck findet, bedeutet ὤφθη ein kurzes Aufleuchten, dem als abschließendes Finale der ewige Lichtglanz (δόξα) folgt. Die Steigerung wird unterstrichen durch das Objekt, vor dem die Erschei-

[204] K. Brugmann, in: Verhdlg. Ber. Sächs. Ges. Wiss. phil. hist. Kl. 69, 1917, 28. Havers, Hdb. 168.

[205] E. Barnikol, Mensch und Messias. 1932, 9ff. Das Buch ist im übrigen mit großer Vorsicht aufzunehmen.

nung erfolgt, indem Welt-Engel-Himmel aufeinander folgen. Beachtenswert ist dabei, daß δόξα und nicht ἐπιφάνεια am Ende steht.

Auf Grund unserer Analyse dürfte der Versuch von Windisch[206], in den Pastoralbriefen eine „Adoptions- oder Erhöhungschristologie“ nachzuweisen, die eine Generation nach Paulus auf syrischem und kleinasiatischem Boden auf vorpaulinische Anschauungen zurückgreift, als nicht gelungen zu bezeichnen sein.

Im übrigen sind diese Gedankengänge im wesentlichen bereits 2 Thess 2, 8 vorhanden. Die starke Herausstellung des ethischen Momentes erklärt sich aus der Zielsetzung unserer Schriften. Doch lassen sich zwei wichtige Unterschiede zu Paulus feststellen: a) Die erste Epiphanie spielt bei Paulus eine untergeordnete Rolle. b) Für die Pastoralbriefe ist ἐπιφάνεια ein bekanntes Wort. Es scheint fast ein Lieblingswort des Verfassers zu sein, das er an Höhepunkten gern gehäuft anwendet. Damit ist aber nicht gesagt, daß es auch dem Leserkreis bekannt war. Jedenfalls läßt sich aus den Texten nicht der Schluß ziehen, daß es sich um einen festen Begriff der Gemeindesprache handelt (gegen Dibelius 109). Vielmehr macht es den Eindruck, als ob der Verfasser durch die Wahl eines sonst ungewohnten Ausdrucks die Aufmerksamkeit stärker auf sich ziehen wollte.

e) Die literarische Einordnung des Wortes ἐπιφάνεια

Nachdem wir den inneren Gehalt des Wortes ἐπιφάνεια bestimmt haben, müssen wir nunmehr seine Stellung innerhalb des ntl Schrifttums genau festlegen. Dies führt uns zu der Frage nach der Verfasserschaft der Pastoralbriefe. Sie soll nicht in allen Einzelheiten erörtert werden, worüber Feine - Behm 206 und Wikenhauser 318ff orientieren, sondern soll nur von der Sicht unseres Problems angegangen werden.

Nachdem Schleiermacher den paulinischen Ursprung von 1 Tim bestritten[207] und Eichhorn seine Zweifel auf alle drei Briefe ausgedehnt hatte[208], halten sich heutzutage die beiden Meinungen, die für bzw. gegen die Echtheit auftreten, in etwa die Waage. Holtzmann, Harnack, Jülicher, J. Weiss, Dibelius, Goguel, Bultmann,

---

[206] Windisch, in: ZNTW 34, 1935, 213ff.

[207] F. Schleiermacher, Über den sog. Brief des Paulus an den Timotheus. 1807.

[208] J. G. Eichhorn, Einleitung III. 1, 1812, 137ff.

E. F. Scott u. a. bestreiten sie, während neben den katholischen Gelehrten auch verschiedene Protestanten wie Zahn, Wohlenberg, Parry, Lock, Schlatter und W. Michaelis sie verteidigen. Dabei geben auch die Gegner das Vorhandensein paulinischer Grundlagen zu, die später überarbeitet worden seien, und sie unterscheiden sich im allgemeinen nur durch die Stärke des Anteils, den sie dem Apostel zugestehen, und der von einem vollständigen Entwurf bis zu bloßen Fragmenten reicht. Damit ist auch die zeitliche Spanne der Entstehung gegeben, die bei Bultmann, der sie in den Anfang des zweiten Jhd. setzen will, und v. Campenhausen, der sie Polykarp von Smyrna zuschreibt, ihren extremsten Ausdruck gefunden hat[209]. Doch bricht sich in der modernen kritischen Forschung immer mehr die Erkenntnis Bahn, daß sie zwar Paulus nicht selbst geschrieben oder diktiert habe, sie aber nach seinen genauen Anweisungen durch einen Schüler ausgearbeitet worden seien[210]. Allerdings ist dabei die sog. „Sekretärshypothese", die Jeremias und seine Schule immer wieder befürworten[211], abzulehnen, da sie den Schwierigkeiten praktisch aus dem Weg geht und eine offene Entscheidung scheut.

Man muß bei der Beurteilung dieser Frage vor allem scharf zwischen der theologischen und literarhistorischen Stellung der Briefe scheiden. Den Hauptanstoß bildet zweifellos die sprachliche Form, die dem hellenistischen Kult und der stoischen Diatribe weitgehendst entnommen, aber durch das Diasporajudentum umgestaltet worden ist[212]. Es ist dabei aufschlußreich, daß gerade das Wortfeld der Epiphanie davon besonders stark betroffen ist: hierher gehören ἐπιφάνεια, σωτήρ, φιλανθρωπία, χρηστότης, μέγας θεός, μακάριος. Trotz der berechtigten Kritik, die man an Harrisons Wortstatistik geübt hat[213], bleibt doch die Tatsache bestehen, daß sich der Stil wesentlich von dem der anerkannten paulinischen Briefe unter-

---

[209] Bultmann, Art. Pastoralbriefe, in: RGG² 2, 993ff. H. v. Campenhausen, Polykarp v. Smyrna und die Pastoralbriefe, in: SHA phil.-hist. Kl. 1951. Ch. Maurer, Eine Textvariante klärt die Entstehung der Pastoralbriefe auf, in: Theol. Zeitschr. 3, 1947, 321ff.

[210] Feine-Behm 216.

[211] Jeremias, Pastoralbriefe 8. W. Nauck, Die Herkunft des Verfassers der Pastoralbriefe. Dissertation. Göttingen 1950. E. Lohse, Die Ordination im Spätjudentum und im NT. 1951, 80.

[212] Michaelis, Pastoralbriefe 74ff. Dibelius, Pastoralbriefe 108ff.

[213] P. N. Harrison, The problem of the Pastorals Epistles. 1921. F. Torm, Über die Sprache in den Pastoralbriefen, in: ZNTW 18, 1917/8, 225ff. W. Michaelis, Pastoralbriefe und Wortstatistik, in: ZNTW 28, 1929, 69ff.

scheidet. Man ist bei diesen Untersuchungen vielfach in den Fehler verfallen, das Augenmerk lediglich auf das Corpus Paulinum zu richten. Erst jüngst hat Spicq CLV die Frage nach dem Verhältnis von Past/Johannes kurz gestreift. Man macht dabei die überraschende Entdeckung, daß gerade unser Wortfeld enge Berührungen aufweist: μαρτυρεῖσθαι (1 Tim 6, 13; Joh 18, 37), φωτίζειν (2 Tim 1, 10; Joh 1, 9), φανεροῦν (1 Tim 3, 16; 2 Tim 1, 9f; 1 Joh 1, 2; 3, 5), δεικνύναι (1 Tim 6, 15; Joh 14, 8), τηρεῖν ἐντολήν (1 Tim 6, 14; 1 Joh 2, 3), κοσμικός (Tit. 2, 12; κόσμος: 1 Joh 2, 15f). Es fällt auf, daß allein drei Verben dabei vorhanden sind, die sich auf die erste Epiphanie beziehen. Wenn man bedenkt, daß der Gedanke der Menschwerdung als Epiphanie bei Paulus zurücktritt, während er bei Johannes im Vordergrund steht, so müssen die Past ein wichtiges Verbindungsglied zwischen Paulus und Johannes bilden, und das Urteil von Jeremias 6, daß „die Existenz der johanneischen Literatur nirgendwo erkennbar“ sei, bedarf einer kritischen Prüfung. Jedoch können wir ihre Stellung noch genauer festlegen. Der Blickpunkt liegt bei ihnen nicht auf der ersten, sondern auf der zweiten Epiphanie, was für Paulus charakteristisch ist. Die Vorliebe für ἐπιφάνεια, die bei Johannes fehlt, weist in die gleiche Richtung. Auch δόξα ist eschatologisch gefärbt (Tit 2, 13) und wird nicht wie bei Johannes bei der Inkarnation verwendet. Hieraus folgt, daß sie näher bei Paulus als bei Johannes liegen müssen. Die Theologie der Past ist somit eingebettet in eine Entwicklung, die bereits bei 2 Thess 2, 8 im Ansatz vorhanden ist und ohne weiteres von Paulus hätte ausgebaut werden können, wenn man natürlich die Past auch gern später ansetzen möchte, um die Zeitspanne zwischen den beiden Aposteln zu überbrücken. Da der historische Hintergrund nicht gegen Paulus spricht[214], liegt die Entscheidung letztlich in der Beurteilung des sprachlichen Befundes. Man wird sich hierbei vor Extremen hüten müssen. Wie man auf der einen Seite keine unüberbrückbaren Gegensätze zu Paulus finden soll, darf man es sich auf der anderen Seite auch nicht mit Meinertz[215] zu leicht machen, für den dieser Punkt kein Problem zu bedeuten scheint, „da eine Entwicklung der Ausdrucksweise auch sonst bei Paulus zu verfolgen ist“. Gerade daß eben keine Entwicklung, sondern ein vollkommenes Anderssein vorzuliegen scheint, ist die große Schwierigkeit, die eine Lösung

[214] Jeremias aO. 3ff.
[215] Meinertz, Einleitung 152.

fordert und über die man nicht einfach hinweggehen darf. Solange keine paulinische Stilkunde geschrieben ist, wird man freilich mit seinem Urteil zurückhalten müssen. Allerdings ist auch hierbei große Vorsicht geboten. Eine Zusammenstellung von Stileigentümlichkeiten, wie sie in verdienstvoller Weise Gösta Thörnell[216] vorgenommen hat, läuft letztlich ebenfalls auf eine Statistik hinaus, der gegenüber die gleichen Bedenken wie bei Harrison anzumelden sind. Wie unsere Exegese gezeigt hat, sind bei Syntax und Stilistik stets zwei Quellen zu berücksichtigen: die natürlich gesprochene, oft affektgeladene Rede und die kunstvolle Rhetorik, und in beiden Fällen können verschiedene Verfasser unabhängig voneinander zu gleichen oder ähnlichen Formulierungen kommen, so daß der Optimismus von Meinertz 152 Anm. 1 und Gächter[217], welche in den Ergebnissen der Arbeit von Thörnell ein wichtiges Kriterium gegen die Unechtheitshypothese erblicken, unbegründet ist. Man wird daher den Eigenwert jeder einzelnen Stelle genau untersuchen müssen, inwieweit äußerer Gleichheit der Form auch der gleiche innere Gehalt entspricht.

Bei Abwägung aller theologischen und sprachlichen Kriterien kommen wir somit zu dem Ergebnis, daß ein Schüler oder Freund des Apostels etwa eine Generation später die Briefe verfaßt haben wird. Da sie also unter der Autorität des Apostels, zumindest aber in seinem Geiste geschrieben sind, kann ἐπιφάνεια als dem Corpus Paulinum zugehörig betrachtet werden.

f) Die theologische Einordnung des Wortes ἐπιφάνεια *innerhalb des NT*

Es erhebt sich nunmehr die Frage, warum unser Wort nur auf einen so kleinen Ausschnitt innerhalb des Neuen Testamentes beschränkt geblieben ist. Dies führt zur Prüfung der *Epiphanie-Vorstellung der einzelnen ntl Schriftsteller,* wobei wir bezüglich des Evangelisten Johannes auf unsere obigen Ausführungen verweisen, die wir aus inhaltlichen Gründen vorwegnehmen mußten.

---

[216] G. Thörnell, Pastoralbrevens Äkshet. Göteborg 1931.
[217] ZKTh 57, 1933, 109ff.

Die Synoptiker weisen im großen ein einheitliches Bild auf, weichen jedoch in Einzelheiten z. T. bedeutend voneinander ab. Gemeinsam ist allen, daß weder die historische noch die eschatologische Epiphanie ausschließlich ihr Denken beherrscht, sondern daß sie mit den übrigen Motiven auf gleicher Stufe stehen.

Deutlich tritt dies bei *Markus* hervor. Er will in seinem Evangelium an Hand der Wunder Jesus als Messias und Gottessohn erweisen. Aus dieser Sicht heraus hätte er der Epiphanie einen bedeutenden Platz einräumen können. Dibelius hat daher sein Evangelium als das „Buch der geheimen Epiphanien" bezeichnet[218], die durch die starke Betonung des Messiasgeheimnisses überdeckt worden seien. Wenn man zudem letzteres nicht für geschichtlich hält, sondern darin eine Theorie des Verfassers sieht[219], so läge nicht nur eine natürliche, sondern sogar eine künstliche Ambivalenz vor, die in das Gebiet der literarischen Epiphanie einzureihen wäre; denn dann wären die Epiphanien nichts anderes als Novellen, erbauliche Geschichten und Volkserzählungen, deren Ausweitung keine Grenzen gesetzt wären. Dem entsprechen aber keineswegs die Tatsachen. Denn es wird hier in unzulässiger Weise ein Epiphanie-Begriff auf Markus übertragen, der erst in johanneischer Zeit entwickelt wurde. Abgesehen von den österlichen Erscheinungen, über die wir im Hinblick auf den unechten Markusschluß nichts aussagen können, weist Mk die gleiche Anzahl von Epiphanien wie Mt auf. Selbstverständlich hat es in der christlichen Missionspredigt Epiphanie-Perikopen gegeben, aus denen Mk seinen Stoff geschöpft hat. Das Wandeln Jesu auf dem See und die Verklärung gehören hierher. Aber es läßt sich nicht beweisen, daß sie die anderen Motive irgendwie überragt hätten. Andererseits zeigt die große Anschaulichkeit, mit der diese Partien erzählt werden, daß es sich um eine lebendige Erinnerung und nicht etwa um einen mythischen Erzählungsstoff handelt, der den Rahmen für Ereignisse aus dem Leben des Herrn abgegeben hätte. Die Erwähnung des „Vorbeigehens" Jesu am Boot (6, 48), die nach Dibelius ein derartiges mythisches Element sein soll, ist in Wirklichkeit gar nicht ausgewertet und ist so, wie es heute im Text steht, kaum verständlich, ein Beweis für die Echtheit und Einmalig-

---

[218] Dibelius, Formgeschichte 231.

[219] W. Wrede, Das Messiasgeheimnis in den Evangelien. 1901. Dibelius, Formgeschichte 207. Bultmann, Ntl Theologie 32. E. Percy, Die Botschaft Jesu. 1953, 286ff.

keit dieses Ereignisses, das Mt seiner Unklarheit wegen fortgelassen hat. Die verbale Ausdrucksweise, die sich ebenso bei der Schilderung der Parusie Kp. 13 findet, spricht dagegen, daß Lust am Fabulieren oder die Missionstendenz, möglichst viele Wundertaten von Jesus zu erzählen, im Hintergrund stehen. Dibelius denkt dabei an hellenistische Parallelen, übersieht aber dabei, daß bei derartigen Tendenzen sich eine feste Terminologie auszubilden pflegt, wie es z. B. die Sammlungen im Asklepioskult usw. zeigen, die aber gerade bei Markus fehlt.

Gegenüber Markus weicht *Matthäus* in einigen Punkten ab. Die Perikope des Seewandelns 14, 32 schließt mit der Proskynese der Jünger und dem Bekenntnis zur Gottessohnschaft, während Mk 6, 51f das maßlose Staunen und damit zugleich auch die Verstockung hervorhebt. Wenn auch zweifellos bei Mt der Epiphanie-Bericht klarer hervorleuchtet, so muß man sich doch davor hüten, nun daraus den Schluß zu ziehen, daß die Epiphanie bei ihm eine größere Bedeutung gehabt hätte. Um diese geht es Mt gar nicht, sondern er will nur die Jünger in ein besonderes Licht rücken und er bedient sich dabei eines Mittels, das er auch bei den beiden Blinden (9, 27) und der Kananäerin (15, 22) anwendet, von denen Jesus als der Sohn Davids angesprochen wird, also in Szenen, die keinen epiphanen Charakter tragen. Man wird nur soviel zugestehen können, daß die Epiphanie ihm eine willkommene Gelegenheit war, Jesus als den verheißenen und sehnlichst erwarteten Messias zu proklamieren. Die Epiphanie steht bei ihm also im Dienste eines höheren Gesichtspunktes und ist nicht etwa Selbstzweck[220].

Im übrigen merkt man überall die Hand eines logisch-nüchternen Verfassers. In der Perikope vom Seewandeln ersetzt er das Praesens der lebhaften Erzählung (Mk 6, 48) durch den Aorist (14, 25; vgl. einen ähnlichen Vorgang 17, 5 im Vergleich zu Mk 9, 7). Das für ihn unverständliche παρελθεῖν läßt er aus (Mk 6, 48). V. 26 zieht er das logisch an den Anfang gehörige ἐταράχθησαν an die Spitze des Satzes, während es bei Mk 6, 50 nachklappt. Bei der Verklärung erläutert er die Art der Verwandlung (17, 2); bei Mk 9, 2 spiegelt das abrupt hingesetzte μετεμορφώθη das maßlose Staunen wider, das kein Wort hervorbringen kann, weswegen diese Stelle sicher ursprünglich ist[221]. Dagegen malt Mk breit den Glanz der Kleider aus,

[220] Gegen Dibelius aO. 71 Anm. 2.
[221] Gegen Lohmeyer, Mk. 175.

was Mt seinerseits streicht, um eine gewisse Symmetrie des Satzbaues zu erreichen, vor allem aber auch, um das Ansehen der Jünger zu steigern, deren kleinbürgerlicher Horizont, wie er in dem Bilde des Walkers zutage tritt, nicht recht in den Zusammenhang passen würde. Hierher gehört nun auch die Verwendung von allgemeinen Begriffen, zu denen u. a. παρουσία zu zählen ist. Man darf daher aus dem häufigen Vorkommen dieses Wortes nicht etwa den Schluß ziehen, daß die eschatologische Epiphanie bei Mt die Oberhand gewonnen habe.

Sachlich stimmen Mk und Mt miteinander überein. Sie unterscheiden sich nur durch ihren Blickpunkt. Bei Mk merkt man, daß sein Gewährsmann ein Augen- und Ohrenzeuge war, bei Mt spricht der kühle Berichterstatter. Zweifellos wären damit bei Mt die Bedingungen für eine Niveausenkung leichter gegeben gewesen als bei Mk, der besonders das abstrakte παρουσία ausgesetzt gewesen wäre, wenn das Wort nicht am Kult einen Rückhalt gehabt hätte, der hemmend auf eine solche Entwicklung eingewirkt hat.

Bei *Lukas* dagegen können wir eine Vorliebe für Epiphanieschilderungen feststellen. Am eindrucksvollsten zeigt dies der Bericht über die Taufe (Lk 3, 21ff), wo er die Herabkunft des Heiligen Geistes durch Hinzufügung von σωματικῷ εἴδει (V. 22) als eine sichtbare Erscheinung charakterisiert. Er allein hebt die himmlische Herrlichkeit des Moses und des Elias bei der Verklärung hervor (9, 31) und erzählt vor allem in der Apg mehrere Epiphanien, die jedoch nicht isoliert sind, sondern überhaupt mit seiner Freude an Wundergeschichten zusammenhängen. Zweifellos hat er auch den Einzug Christi in Jerusalem (19, 28ff) aus diesem Grunde umgestaltet, indem er anstelle des bei Mk 11, 10 erwähnten nationalen Königtums Davids den König selbst, der im Namen des Herrn kommt, nennt, wobei die Erinnerung an atl Parallelen mitschwingen wird. Doch scheint mir Conzelmann 168ff zu weit zu gehen, wenn er der Epiphanie im Kompositionsschema des Lk die Rolle eines Präludiums vor entscheidenden Ereignissen im Leben des Herrn zuweist, da Lk in der Anordnung des Stoffes viel zu stark an Mk gebunden ist. Das Hervortreten der Epiphanie bedeutet aber nicht, daß sie bei ihm einen hervorragenderen Platz als bei den anderen Synoptikern gehabt hätte. Vielmehr wird er als Hellenist seinen Stoff mit Rücksicht auf seine heidenchristlichen Leser ausgewählt haben. Damit hängt zusammen, daß das antike ὁρᾶν häufig den Vorzug vor dem atl ἀκούειν erhält vgl. neben Apg 14, 11 vor

allem Apg 26, 16, wo Paulus vor Damaskus das Licht sieht und die Stimme hört, aber Zeuge sein soll von dem, was er gesehen hat und was der Herr ihm noch offenbaren werde (Conzelmann 167 Anm. 1). Im übrigen strebt er danach, die Epiphanie menschlich und psychologisch verständlich zu machen; neben der Emmausperikope zeigt dies die Verklärung, deren tieferen Sinn er zu erfassen sucht.

Paulus

Die Epiphanievorstellung des Paulus wird bestimmt durch das Damaskus-Erlebnis und die Parusie. Schon die Zusammenstellung dieser beiden Elemente bewahrt uns vor einer einseitigen Überbetonung eines Teiles.

Zweifellos hat die Stunde von Damaskus einschneidend auf das Leben des Apostels eingewirkt. Äußerlich betrachtet ist es eine historische Epiphanie mit den Kennzeichen und Merkmalen, die wir oben beobachtet haben. Aber das Außerordentliche, das sie über alle anderen Epiphanien heraushebt, ist die Tatsache, daß mit ihr nicht nur ein bestimmter Auftrag verbunden war, sondern sie zugleich eine *conversio* bewirkte. Die Antike kennt derartiges nicht. Bei ihr gilt als Conversio nur der Übergang von einer Philosophenschule zu einer anderen oder das Entstehen eines persönlichen Verhältnisses zu einer Gottheit, das über eine bloße Anhängerschaft hinausgeht[222]. Dabei blieb aber prinzipiell die Grundeinstellung die gleiche, eine radikale Umkehr, die etwas völlig Neues an die Stelle des Alten setzte, war unbekannt, weswegen auch der Epiphanie-Begriff in diesem Zusammenhang fehlte. Aber auch das Alte Testament weist keine Parallelen auf. Zwar bedeutet nach orientalischer Auffassung die Macht des stärkeren Gottes, die sich in seiner Epiphanie äußert, zugleich seine kultische Überlegenheit. Als dem Apollonius z. B., der den Tempelschatz rauben wollte, vom Himmel her auf Rossen Engel mit blitzenden Waffen erschienen und ihm gewaltige Furcht und Zittern einjagten, streckte er nicht nur die Hände zum Himmel und bat die Juden, für ihn zu beten, sondern bekannte sich auch als Sünder, der den Tod verdient habe. Aber das einzige, was er tun will, ist allen Menschen ein Lied von

[222] A. D. Nock, Conversion and Adolescence, in: Pisciculi f. F. J. Dölger, in: Erg.-Bd. AChr 1, 1939, 173 mit Hinweis auf K. Latte, in: GGA 1935, 114. A. D. Nock, Conversion. 1946.

der Wunderkraft der hehren Stätte zu singen[223]. Ganz anders ist es bei Paulus. Das Licht, das ihn umstrahlt, ist nicht etwa ein traditionelles Motiv hellenistischer oder atl Epiphanien, sondern bedeutet zugleich auch eine innere Erleuchtung, die seinem gesamten Leben und somit auch seiner Theologie den Stempel aufdrückt. Damaskus ist kein moralischer Zusammenbruch oder eine Bußbekehrung, sondern vielmehr „Preisgabe all dessen, was bisher Norm seines Lebens gewesen war"[224]. Denn was ihm als Gewinn galt, das lernte er um Christi willen als Verlust ansehen (Phil 3, 8), Christus hatte ihn ergriffen und er hatte sich gebeugt (Phil 3, 12).

In Damaskus hatte Paulus die Macht Gottes erfahren. Die Epiphanie Christi ist niemals nur eine Augenblickserscheinung, die mit ihrem Verschwinden der Vergangenheit angehört, sondern sie ist stets etwa Dynamisches. Deswegen ist die paulinische Theologie kein spekulatives System, sondern sie will das Handeln Gottes am Menschen zeigen und ist daher in hervorragendem Maße soteriologisch eingestellt. Auferstehung, Parusie und Heilsbesitz sind die Pole, um die das Denken Pauli kreist. Aber stets steht Christus im Mittelpunkt. Bei der Parusie steigt er vom Himmel herab (1 Thess 4, 16), um Gericht zu halten und alle gottfeindlichen Mächte durch sein bloßes Auftreten zu vernichten (2 Thess 2, 8). Wer Gott nicht kennt und sich dem Evangelium unseres Herrn Christus nicht unterwirft, wird es mit dem ewigen Verderben büßen (2 Thess 1, 8), die anderen aber werden verherrlicht werden und immerdar bei Ihm bleiben (1 Thess 4, 17). Die Überlebenden und Verstorbenen werden dem Herrn entgegengehen und auf Wolken in die Luft entrückt werden (ebda).

Die Erscheinungen sind also eng mit der Person Christi verknüpft. Auf Seine Ankunft wartet man, nachdem man bereits auf Erden den Geist als Angeld empfangen hat (2 Cor 5, 5). Dementsprechend sind auch die Termini für die Parusie gewählt. Unter ihnen ragt neben δόξα ἐπιφάνεια hervor, das eine Verbindung beider Epiphanie-Elemente zu verkörpern scheint, indem der Lichtcharakter an das eigene Erlebnis des Apostels anklingt, das seinerseits verbal umschrieben wird (1 Cor 9, 1). Daraus folgt aber zugleich, daß es theologisch unzulässig ist, im Hinblick auf Röm 1, 19ff von einer „natürlichen Epiphanie" zu sprechen, da Paulus scharf

---

[223] 4 Makk 4, 10ff. Vgl. Deissmann, in: Kautzsch, Apokryphen 2, 157.
[224] Bultmann, Ntl Theologie 184f.

zwischen φανεροῦσθαι und ἐπιφάνεια unterscheidet und letzteres nur auf die Parusie bezieht[225].

Der Hebräerbrief

Eine bedeutsame Stellung in der Entwicklung des Epiphanie-Gedankens nimmt der *Hebräerbrief* ein. In dem Abschnitt 12, 18—29, der zweifellos den Höhepunkt darstellt und die Grundanschauung des Verfassers wiedergibt, werden die Ereignisse am Sinai und am Sion einander gegenübergestellt, die wohl mit Schierse[226] als Gerichtsoffenbarungen aufzufassen sind. Das Schattenbild des Alten Testamentes wird durch das Neue Testament überwunden, das Vergänglich-Sichtbare durch das Unvergängliche und Unsichtbare ersetzt. In dem Gegensatz des Einst und Jetzt spiegelt sich das Nebeneinander von geschichtlicher Vergangenheit und zeitloser Ewigkeit. Es ist dabei bemerkenswert, daß der geschichtliche Jesus mit keinem Wort erwähnt wird, weswegen auch die „Stimme" in V. 26 nicht auf ihn, sondern auch auf die Parusie zu beziehen ist[227]. Der Schauplatz ist nicht mehr der Berg oder die vergängliche Erde (25f), sondern die alle Dimensionen überragende Stadt des lebendigen Gottes und das himmlische Jerusalem (22). Den unpersönlichen Naturgewalten, die sich im brennenden Feuer, Rauch, Finsternis, Sturm, Posaunenschall und Wortgetön äußern, stehen die himmlischen Wesen gegenüber, die in einer Klimax angeordnet sind, an ihrer Spitze das personifizierte Blut des Besprengens (24). Selbst das Feuer gehört einer anderen Ebene an, indem es auf der einen Seite ein Geschehen, auf der anderen ein Symbol der göttlichen Wesenheit ist (18, 29). Alles „Sarkisch-Sinnliche" fällt ab; die Epiphanie wird vergeistigt. Daher kann nach dem Verfasser am Sinai auch keine Theophanie sich ereignet haben; daher wird Gott von ihm garnicht erwähnt, während V. 29 pointiert beim Geschehen am Sion von „unserem Gott" gesprochen wird. Aber es lag am Sinai nicht einmal eine Epiphanie vor, wobei man vielleicht an Engel-

---

[225] Gegen R. Guardini, Jesus Christus. Das Christusbild in den paulinischen Schriften. 1940, 60.

[226] F. J. Schierse, Verheißung und Heilsvollendung. Zur theologischen Grundfrage des Hebräerbriefes. Dissertation. München 1955. Vgl. ferner E. Käsemann, Das wandernde Gottesvolk. 1938. O. Michel. Der Brief an die Hebräer. 1949. J. Cambier, Eschatologie ou Hellénisme dans l'épître aux Hébreux, in: Analecta Lovaniensia Biblica et Orientalia II 12. Louvain 1949.

[227] Schierse 180.

mächte hätte denken können[228]; es war nur etwas Außergewöhnliches, das man nicht bestimmen kann und daher mit dem nur an dieser Stelle belegten φανταζόμενον (21) bezeichnet wird, das in Parallele zu διαστελλόμενον (19) steht, wobei die verhüllende Ausdrucksweise weniger der Ambivalenz als der Ausnahmestellung des Vorganges dient[229]. Der Wandel in der Epiphanie-Auffassung bedingt aber auch eine Veränderung der inneren Struktur. Nicht umsonst liegt das Gewicht auf der Wortoffenbarung, die Sinai und Sion als eine „göttliche Proklamation" erscheinen lassen[230]. Ferner tritt die Hervorhebung des Anfangs vollkommen zurück. Nicht Gott ist es, der erscheint, sondern der Mensch naht sich (18. 22), wobei der Akt des Hinzutretens nicht etwa die Hauptsache, sondern nur den Auftakt zu den Ereignissen, die in der Person des Offenbarers gipfeln, bildet[231]. Freilich gibt es bei der Parusie Erschütterungen, die nicht nur Begleiterscheinungen sind, sondern darüber hinaus einen Wesenskern darstellen, indem durch einen nicht näher geschilderten Verwandlungsprozeß (μετάθεσις: 27) das Vergängliche vernichtet wird, damit das Unvergängliche um so klarer hervortreten kann. Aber Verwandlung ist noch nichts Endgültiges, sondern nur etwas Vorübergehendes. Das eigentliche Ziel ist nicht die Ankunft des Menschensohnes oder sein Aufleuchten, sondern das unerschütterliche Reich (27). Die Dynamik, die hinter παρουσία und ἐπιφάνεια steht, ist auch hier vorhanden, ja gegenüber dem Sinaigeschehen noch um vieles gesteigert. Aber sie ist nur Durchgang, nicht Ende. Der Blick ruht auf der Statik und der Ruhe. Aber gerade deswegen waren die gebräuchlichen Wörter für Parusie unverwendbar. Bedeutsam an diesem Epiphanie-Begriff ist schließlich das starke Hervortreten des Gemeinschaftsgedankens, wie das „kollektive Sprechen beweist, das den ganzen Brief durchzieht"[232]. Denn die Epiphanie ist Ausgang und Ziel für das Gottesvolk, das bereits jetzt im Kult als Verheißung erlebt, was in Zukunft Heilsvollendung sein wird. Deswegen kann man auch den himmlischen Hohenpriester bereits jetzt schon sehen. Wie die „Erzväter" von ferne die Verheißungsgüter sahen (ἰδόντες) und sie grüßten (11, 13) und Moses auf den Vergeltungslohn blickte (11, 26: ἀπέβλεπεν) und

[228] Bousset-Gressmann 120.
[229] Gegen Michel 314.
[230] Käsemann 29.
[231] Michel 317 Anm. 6.
[232] Käsemann 27.

den Unsichtbaren vor Augen hielt (11, 27: ἀόρατον ὁρῶν), so sollen wir hinschauen (κατανοήσατε) auf den Apostel und Hohenpriester unseres Bekenntnisses Jesus (3, 1) und aufblicken (ἀφορῶντες) zu dem Vollender und Begründer des Glaubens (12, 2). Wenn wir auch noch nicht ihm das All unterworfen sehen (ὁρῶμεν), so schauen wir doch für kurze Zeit den unter die Engel erniedrigten Jesus um des Todesleidens willen mit Glanz und Ehre gekrönt (2, 8 f). Wie die Erscheinung eine geistige ist, so ist dies ein Sehen im Glauben. Zugleich ist damit auch der Unterschied zum atl Gottesvolk gegeben, das „vom Gesetz und vom Kult her auf Erden sucht, was es nur vom Himmel her finden kann“ [233].

Die Apokalypse

Innerhalb des visionären Rahmens verwendet die Apokalypse den Epiphanie-Gedanken an Höhepunkten, um dadurch das Hervortreten von bisher Verborgenem und Unsichtbarem eindrucksvoll darzustellen. Somit ist die Epiphanie ein Steigerungsmittel. In dem Entscheidungskampf zwischen Gott und Satan tritt sie gehäuft auf und bringt zugleich ihren ambivalenten Charakter zum Ausdruck. Die himmlische Proklamation 11, 19 ff steigert sich von der Auditio zur Visio, auf derem Gipfelpunkt die Epiphanie der Bundeslade erfolgt, welche die Ablösung der alten und den Anbruch der neuen Zeit versinnbildet, in der Gott stets gegenwärtig bleiben wird. Anschließend werden am Himmel die beiden Zeichen sichtbar: das im himmlischen Lichtglanz erscheinende Weib, das mit der Sonne umkleidet ist, der Mond unter ihren Füßen und auf dem Haupt ein Kranz von zwölf Sternen und als Gegenstück dazu der feuerrote Drache mit seinen sieben Köpfen, zehn Hörnern und sieben Diademen (12, 1ff). Dagegen ist das Auftreten des Messias (19, 11ff) nicht als Epiphanie geschildert. Der Epiphanie-Gedanke steht also nicht beherrschend im Blickfeld. Er ist rein eschatologisch-apokalyptisch. Seine Dynamik spiegelt sich in der verbalen Ausdrucksweise (ὤφθη) wider.

[233] Käsemann 37. Schierse 215ff.

Unter ihnen ragt 2 Petr hervor, dessen Abhängigkeit vom Judasbrief nicht mehr zweifelhaft sein kann[234] und der als die jüngste Schrift des Neuen Testamentes angesprochen werden muß. Das Interesse des Verfassers richtet sich auf die Parusie, die von Spöttern lächerlich gemacht wird (3, 3ff). Die Verklärung auf dem heiligen Berge, der er als Augenzeuge beigewohnt zu haben versichert (1, 17), ist das Unterpfand für die Wiederkunft des Herrn, die in apokalyptischen Farben gemalt wird, denen das Bild vom Weltbrand eine besondere Note verleiht (3, 11ff). Sein Stil ist stark rhetorisch; der aufgehende Morgenstern (φωσφόρος) z. B., unter dem der erscheinende Christus am Tage der Parusie vorgestellt wird (1, 19), ist der Epiphanie-Sprache unbekannt, ist vielmehr ein literarisches Motiv[235]. In der gleichen Weise ist die Taborszene geschildert, der man im Gegensatz zu den Synoptikern das persönliche Erleben nicht anmerkt. Vielmehr bewegt sich der Verfasser in einem traditionellen Rahmen und bedient sich daher auch auf dem Gebiete der Epiphanie der allgemein üblichen Wörter.

g) Die Herkunft des Wortes ἐπιφάνεια

Unser Überblick hat gezeigt, daß ἐπιφάνεια einen adäquaten Ausdruck der paulinischen Epiphanie-Vorstellung darstellt. Es erhebt sich nunmehr die Frage, woher Paulus das Wort entlehnt oder ob er es erst in die christliche Kultsprache eingeführt hat. Wir müssen uns nämlich davor hüten, allzu schematisch eine gleichlaufende Entwicklung wie bei παρουσία anzunehmen, wenn auch die LXX auffallende Übereinstimmungen aufweist, da ἐπιφαίνεσθαι wie παρεῖναι dort eine eschatologische Note tragen. Aber das Bild im Neuen Testament ist so verschiedenartig, daß es besser ist, beide Wörter getrennt zu behandeln.

Nach der landläufigen Ansicht gehört ἐπιφάνεια der christlichen Kultsprache an[236]. Abgesehen davon, daß in dem liturgischen Hymnus 1 Tim 3, 16 δόξα und nicht ἐπιφάνεια steht, ist in Wirklichkeit mit einer solchen Aussage gar nichts bewiesen. Denn die Antwort sieht an dem Kern des Problems vorbei, der darin liegt, die Bedin-

[234] Meinertz, Theologie 2, 262ff. Feine-Behm 253ff.
[235] F. J. Dölger, Lumen Christi, in: AChr 5, 1936, 1ff.
[236] Dibelius, Pastoralbriefe 109.

gungen und treibenden Kräfte aufzuzeigen, die den Übergang von der historischen zur eschatologischen Epiphanie begünstigt und somit schließlich zu einer Gleichsetzung von ἐπιφάνεια und παρουσία führten.

Es ist eine von der Sprachforschung längst festgestellte Tatsache, daß die Masse als solche niemals sprachschöpferisch tätig ist, sondern alle Sprachneuerungen stets auf Einzelindividuen zurückgehen, wobei jedoch bisweilen mit einem spontanen Zusammentreffen mehrerer Personen unabhängig voneinander gerechnet werden muß, wenn der Boden dafür geeignet ist, da dieselben seelischen Ursachen die gleichen sprachlichen Äußerungen nach sich zu ziehen pflegen[237]. Damit aber eine Neuerung nicht ein unfruchtbares Einzeldasein fristet und mit dem Tode ihres Erfinders wieder verschwindet, bedarf sie der Resonanz einer Gemeinde, die sie um so bereitwilliger aufnimmt, je mehr sie ihren Bedürfnissen entspricht und je enger der Kontakt ist, den der Einzelne mit ihr hat. Dabei ist es einleuchtend, daß Personen, die durch ihre geistige, religiöse oder soziale Stellung ein gewisses Ansehen genießen, leichter mit der Annahme ihrer Neuschöpfungen rechnen können. Der Befund im Neuen Testament legt es nun nahe, die Verwendung von ἐπιφάνεια als eschatologischen Terminus auf Paulus selbst, dessen Briefe zur Genüge von seiner sprachschöpferischen Begabung Zeugnis geben, zurückführen zu dürfen. Der Gefühlsgehalt, der zweifellos in dem Worte mitschwingt, spricht entschieden dagegen, daß es sich etwa um ein schon abgegriffenes Kultwort handelt. Vielmehr mag Paulus als Gegenpol zu dem farblosen παρουσία diesen Ausdruck geprägt haben, wobei er an ἐπιφαίνεσθαι anknüpfen konnte, das in der LXX bereits eschatologisch verwendet wurde. Und es wird kein Zufall sein, daß ἐπιφάνεια sich gerade 2 Thess 2, 8 findet, wo Paulus bei der Schilderung der Niederwerfung des Antichrists die Macht der Erscheinung Christi hervorhebt, die Züge eigenen Erlebens trägt. Wahrscheinlich ist es eine Augenblicksbildung gewesen, die so stark affektgeladen war, daß sie nicht ohne weiteres auf andere Fälle übertragen werden konnte, woraus sich ihr Fehlen in den übrigen Schriften des Apostels erklärt. Das Wort fiel auf fruchtbaren Boden. Das geht daraus hervor, daß Paulus nicht nur ohne weiteres voraussetzen konnte, daß es seine Adressaten ver-

[237] P. Kretschmer, Die Wortschöpfer, in: Germanistische Forschungen. Wien 1925, 227ff. Havers, Hdb. 124f.

stehen würden, mit denen er eng verbunden war, sondern daß auch einer seiner Schüler oder Freunde es aufgriff, um damit den Gipfelpunkt seiner Theologie, nämlich die Parusie, die am Ende des hier auf Erden grundgelegten Heilsweges liegt, zu bezeichnen. Das häufige Vorkommen in den Pastoralbriefen zeigt jedoch den Unterschied zwischen Sprachschöpfer und -nachahmer. Denn nun geht das Wort aus der gefühlsmäßigen in die begriffliche Sphäre über; an die Stelle des Herzens tritt der kühle Verstand.

Ἐπιφάνεια ist also nicht aus einer Polemik gegen die heidnische Epiphanie entstanden. Das geht schon daraus hervor, daß es nicht ein Terminus der historischen, sondern der eschatologischen Epiphanie geworden ist, eine Tatsache, die vielfach übersehen wird und gerade von großer religionsgeschichtlicher Bedeutung ist, im übrigen ebenso für παρουσία zutrifft. Da der Antike eschatologisches Denken völlig fern liegt, wäre eine diesbezügliche apologetische Tendenz auch verfehlt gewesen. Die Grundeinstellung des Urchristentums zur Epiphanie ist ja von der heidnischen verschieden; der Blickpunkt hat sich auf die eschatologische Epiphanie verlagert. Für sie mußten neue sprachliche Ausdrucksmittel geschaffen werden, für die sich ἐπιφάνεια und παρουσία anboten, da sie ihrer Grundbedeutung nach dem Wesen der christlichen Gedankenwelt am nächsten standen und als Substantive noch nicht so stark der Niveausenkung verfallen waren. Die Worte aber gaben nur die Form, die mit jüdisch-christlichem Geiste erfüllt wurde. Bei ἐπιφάνεια glauben wir nach unseren Darlegungen Paulus bei der Sprachschöpfung beobachten zu können, bei παρουσία ist es nicht mehr möglich, da dieses Wort in unserer Literatur schon einen zu stark technischen Charakter angenommen hat.

h) Die weitere Entwicklung des Wortes ἐπιφάνεια

Im Neuen Testament ist ἐπιφάνεια auf das Corpus Paulinum beschränkt. Die auffallende Tatsache, daß es 2 Tim 1, 10 auch für die Inkarnation verwendet wird, während es bei Johannes, bei dem gerade dieser Punkt eine so bedeutende Rolle spielt, fehlt, erklärt sich daraus, daß Johannes allgemein von der Sicht des Erhöhten, der Verfasser der Pastoralbriefe speziell von der Sicht der Parusie schreibt. Wenn also Johannes das Wort vermeidet, so folgt daraus, daß zu seiner Zeit das Wort in eschatologischem Sinne gebraucht wurde.

In den *ersten christlichen Jahrhunderten* können wir jedoch eine Erweiterung des Sprachgebrauches feststellen, wobei Hippolyt, Klemens v. Alexandrien, Origenes, Eusebius und Athanasius hervorragen. Doch können wir über diese Entwicklung nur einige kurze Bemerkungen geben.

Zunächst findet die *profane Linie,* die wir bereits bis zur ausgehenden Antike verfolgt hatten, bei den griechischen Kirchenschriftstellern ihre natürliche Fortsetzung. In der Bedeutung „Oberfläche, Außenseite" kommt das Wort in den Sondersprachen der Medizin, Geographie, Astronomie und Mathematik[238] vor. Als „äußere Erscheinung" steht es im Gegensatz zur Umgebung wie z. B. das Auftreten eines grauen Hauptes, das durch seinen Glanz die jungen Leute zur Sittsamkeit zurückführt und ihre Begierden einschüchtert[239], oder aber auch zum eigenen Innern, dessen Hohlheit mit dem zur Schau getragenen Putz nicht harmoniert[240]. Auf seinem Standbild in Rom ließ Konstantin die Inschrift anbringen, daß er durch die Befreiung der Stadt vom Joche der Tyrannei dem Volke den alten Glanz und Ruhm wiedergegeben habe (ἀρχαίᾳ ἐπιφανείᾳ καὶ λαμπρότητι)[241].

Demgegenüber macht der *kultische Bereich* einen bedeutsamen Wandel durch[241a]. Bei Origenes werden nämlich mit ἐπιφάνεια die von Christus gewirkten Wunder (c. Cels. 3, 28), die Erscheinungen des Auferstandenen (c. Cels. 3, 43) und die atl Theophanien bezeichnet[242]. Es tritt somit in dieser Zeit die historische Epiphanievorstellung wieder in den Vordergrund, während die eschatologische Bedeutung stark zurückweicht und sich auf Kommentare zu den Paulusbriefen[243] oder auf die Formel δευτέρα ἐπιφάνεια allmählich zu beschränken scheint. Das gegenseitige Verhältnis beträgt z. B. bei Klemens v. Alexandrien 5:0, bei Athanasius 13:2[244].

---

[238] Hippol. ref. 4, 33, 2 = GCS 26, 59, 16. Orig. hom. 20, 324 r = GCS 6, 190, 33. Clem. Alex. paed. 3, 33, 2 = GCS 12, 255, 20; 2, 67, 28 = 12, 197, 25; 2, 84, 4 = 12, 209, 14. Hippol. ref. 4, 9, 4 = GCS 26, 43, 8; 4, 8, 6 = 26, 41, 11; 4, 9, 1f = 26, 42, 4ff.

[239] Clem. Alex. paed. 63, 4 = GCS 12, 271, 32.

[240] Clem. Alex. paed. 3, 4, 1 = GCS 12, 237, 28.

[241] Euseb. v. Const. 1, 40 = GCS 7, 26, 26.

[241a] Über Apostelepiphanien vgl. E. Stauffer, Art. Abschiedsreden, in: RAC 1, 34.

[242] Mohrmann 9.

[243] Orig. Joh. 2, 7 = GCS 10, 61, 22; 20, 11 = 10, 340, 26.

[244] O. Stählin, Clemens Alexandrinus, Register, in: GCS 39, 1936, 421. G. Müller, Lexicon Athanasianum. 1952, 548.

Zweifellos kommt hierbei die antike religiöse Terminologie, jedoch in ihrer jüdisch-hellenistischen Form, zum Durchbruch, wobei auf die auch sonst zu beobachtende Tatsache zu verweisen wäre, daß bei Überschichtungen verschiedener Kulturen das Substrat nach anfänglicher Zurückdrängung allmählich seinen Einfluß geltend zu machen pflegt. Verbunden aber ist diese Entwicklung mit einem immer stärkeren Hervortreten der johanneischen Epiphanievorstellung innerhalb des Christentums selbst. So wird für ἐπιφάνεια die Bedeutung „Erscheinung, Offenbarung" vorherrschend, die vielfach synonym mit παρουσία und θεοφάνεια, das jetzt ebenfalls aufkommt, gebraucht und vor allem von Gott, Christus, dem Hl. Geist und den Engeln ausgesagt wird[245]. Eusebius spricht oft von der „Zeit der heilbringenden Epiphanie"[246]. Er verfaßte auch eine syrisch erhaltene, rhetorisch gefärbte populäre Schrift über die „Theophanie" in fünf Büchern, deren Stoff weitgehendst seiner praeparatio und demonstratio evangelica entnommen ist[247]. Somit geht unser heutiges Wort „Epiphanie", worunter wir „das Erscheinen des Göttlichen in sinnenhafter Gestalt" verstehen und wozu wir nicht nur die Gestalt Christi, sondern überhaupt ein jegliches Sichtbarwerden Gottes in der Natur und in der Welt rechnen, nicht auf die Bibel, sondern auf die Patristik zurück. Durch diese Verbreiterung seiner Basis verlor das Wort aber an innerem Gehalt; es wurde ein theologischer Begriff. Das tiefreligiöse Element, das ihm anfangs anhaftete, ging jedoch nicht verloren, sondern wurde, wie es häufig in solchen Fällen zu geschehen pflegt, isoliert. Es unterlag ebenfalls dem Wandel von zweiter zu erster Epiphanie, lebt aber als sog. Reliktform im Namen des Epiphaniefestes fort, das aus der griechischen Kirche stammt; dieses hatte dort einen betont abstrakten Charakter, indem es die Erscheinung der Gottesmacht zum Ausdruck brachte und von Anfang an eine Mehrheit von Motiven aufwies (Geburt, Taufe, Anbetung der Weisen, Hochzeit v.

---

[245] Orig. c. Cels. 3, 3 = GCS 2, 205, 19; 3, 14 = 2, 213, 28. Joh. 19 = GCS 10, 110, 20. Clem. Alex. strom. 1, 123, 3 = GCS 15, 77, 16; 5, 9, 37 = 15, 351, 22; 5, 17, 3 = 15, 337, 10; 6, 32, 3 = 15, 447, 6; 6, 161, 2 = 15, 515, 1; 6, 167, 1 = 15, 517, 35; protr. 1, 7, 3 = 12, 7, 27. Exc. ex Theod. 45, 3 = GCS 17, 121, 11. Euseb. frg. 3 = GCS 11, 12, 9. Belege für Athanasius b. Müller aO. Weitere Beispiele bei Steinheimer 20f.

[246] Euseb. demonst. ev. 1, 6, 51 = GCS 23, 31, 4; 1, 8, 4 = 23, 39, 35; 2, 3, 108 = 23, 80, 20.

[247] B. Altaner, Patrologie². 1950, 198. H. Gressmann, Studien zu Eusebs Theophanie, in: TU 33, 1903.

Kana), welche die ersten Phasen des Erlösungswerkes widerspiegeln[248]. Die Benennung knüpft inhaltlich an Tit 2, 11 an; der Plural ist Ausdruck der Machtfülle (ἐπιφάνια). Zeitlich dürfte dieser Bedeutungswandel von ἐπιφάνεια zwischen 100 und 300 n. Chr. erfolgt sein, da 304 in der Passio des hl. Philipp, Bischofs v. Heraklea, das Fest erwähnt wird[249].

i) Die Hintergründe des Bedeutungswandels

Es wäre falsch, sich lediglich mit der Tatsache des Bedeutungswandels abfinden zu wollen. Vielmehr vermag die Aufhellung seiner Hintergründe oftmals überraschende Einsichten in theologische Probleme zu vermitteln. Wenn freilich die Bedingungen und Triebkräfte erst in nachapostolischer Zeit liegen würden, könnten wir sie in unserem Zusammenhange übergehen. Doch rühren sie an die wichtige Frage, inwieweit ἐπιφάνεια ein fester Bestandteil der christlichen Kult- und Gemeindesprache gewesen ist. Würde dies nämlich zutreffen, so gäbe uns das Wort verschiedene Rätsel auf. Denn kult- und gemeinschaftsgebundene Sondersprachen pflegen konservativ zu sein und zäh am Althergebrachten zu hängen. Es wäre daher völlig unverständlich, wie die eschatologische Bedeutung gänzlichst hätte aussterben können. Freilich läßt sich die Frage nicht einwandfrei lösen. Daß man den Sinn des paulinischen Sprachgebrauches aus dem Zusammenhange ohne weiteres erfaßt hat, ist selbstverständlich. Aber man muß dabei scharf zwischen passivem und aktivem Sprachvermögen unterscheiden. Es gibt zwar viele Wörter, die wir verstehen, ohne sie jedoch selbst zu gebrauchen. Erst dann wird man ein Wort vollkommen als einer Sprachgemeinschaft eingegliedert ansehen können, wenn es lebendiges Sprachgut geworden ist. Die Pastoralbriefe, die man gern zum Beweise anführt, beweisen gar nichts. Im Gegenteil! Das auffallende Fehlen von παρουσία, das ebenso wie ἐπιφάνεια aus dem hellenistisch-jüdischen Kulturbereich stammt, läßt sich viel leichter erklären, wenn man annimmt, daß der Verfasser mit einer gewissen Absicht einen ungewöhnlichen Ausdruck verwendet, an dem er Gefallen gefunden hat, um seine Gedanken besser herauszuarbeiten. Das würde aber bedeuten, daß mindestens eine Generation nach Paulus das Wort noch keine volle Resonanz gefunden hätte, was an sich

---

[248] Mohrmann 14.
[249] H. Leclercq, Art. Epiphanie, in: DACL 5, 1922, 197ff.

verständlich ist, da ja angesichts des vorhandenen Sprachmaterials kein Bedürfnis zu einer Neuschöpfung vorlag und die besonderen Motive, die Paulus dabei leiteten, beim Hörer und Leser in Wegfall kamen oder mindestens stark gemindert waren. Wir greifen somit eine in der Umwelt liegende Bedingung, die es uns begreiflich macht, warum schließlich doch παρουσία, das an innerem Gehalt weit zurückstand, den Sieg davongetragen hat. Dazu kommen noch weitere *innersprachliche Gründe*. Von Anfang an stehen bei ἐπιφάνεια zweite und erste Epiphanie in Wechselwirkung miteinander. Wenn dies terminologisch auch nur an einer Stelle (2 Tim 1, 10) zum Ausdruck kommt, so schwingt dieser Gednake, wie unsere Interpretationen gezeigt haben, immer wieder mit. Dies ist kein Zufall, sondern ist bereits bei der Entstehung des Wortes miteingeschlossen, das zur historischen Epiphanie in einem besonders engen Verhältnis steht. Es liegt somit in dem Worte selbst die Tendenz zur Bedeutungserweiterung vor, die bei παρουσία nicht vorhanden war und daher bei späterer Differenzierung zur Trennung beider Wörter führen mußte. Daneben muß aber auch der Einfluß der Lautsymbolik beachtet werden. Seit einigen Jahrzehnten hat man in immer stärkerem Maße die engen Beziehungen zwischen Zeichen und Gegenstand herausgearbeitet, und dabei Fragen der Klangcharakteristik, Lautmimik, Lautphysiognomik und Lautdeutungslehre behandelt. Insbesondere hat man die große Bedeutung der musischen Faktoren in der Kultsprache hervorgehoben[250]. Dabei haben neuere Forschungen[251] das Problem des sog. sakralen *u* aufgeworfen, wonach in Kultwörtern der Vokal *u* bevorzugt werde. Als Beispiel sei an den Vokativ von *deus* erinnert, der mit dem Nominativ übereinstimmt, da das zu erwartende *dee* als zu profan angesehen wurde. Trojan hat in seiner „Phonetischen Lautstilistik"[252] gezeigt, wie den tiefen, dunklen und rauhen Tönen ein drohender und geheimnisvoller Charakter innewohnt, die daher geeignet sind, das Sakrale, Kultische und Religiöse auszudrücken, während die hellen und hohen Töne ein Zeichen des „Lieblich-Traulichen" sind. Wenn

---

[250] F. Kainz, Sprachpsychologisches zum Thema „Religion und Sprache", in: Die Sprache 1, Wien 1949, 101ff.

[251] F. Specht, Der Ursprung der indogermanischen Deklination. 1944, 303f. Ders., Die äußere Sprachform als Ausdruck der seelischen Einstellung, in: Die Alten Sprachen 5, 1940, 112ff. W. Havers, Zur Entstehung eines sog. sakralen u-Elementes in den idg. Sprachen, in: Anz. d. phil.-hist. Kl. der Wiener Akad. Wiss. 1947, 139ff.

[252] F. Trojan, Phonetische Lautstilistik. Habilitationsschrift. Wien 1947.

selbstverständlich auf diesem schwierigen Gebiete die Forschung noch mitten im Fluß ist und endgültige Lösungen nicht gegeben werden können, so wird man doch so viel sagen dürfen, daß auch dieser Gesichtspunkt bei der Zurückdrängung von ἐπιφάνεια Beachtung verdient. Denn von dieser Sicht aus läßt es sich verstehen, wie die Wiederkunft des Herrn mit ihrem Gerichtsgedanken für παρουσία, die Inkarnation mit der stärkeren Betonung des Heils für ἐπιφάνεια vorbehalten blieb, zugleich ein Beweis dafür, wie der Kult zwar weniger sprachschöpferisch, aber um so mehr spracherhaltend, sprachzerstörend oder sprachverändernd wirken kann.

Zusammenfassung

Die kleine semasiologische Frage nach dem Ursprung der eschatologischen Bedeutung des nur im Corpus Paulinum fünfmal belegten Wortes ἐπιφάνεια weitete sich aus zu einer Untersuchung über einen der entscheidendsten religiösen Begriffe, nämlich den der Epiphanie. Seine Entwicklung, die von verschiedenen Ansatzpunkten in der Antike und im Alten Orient her verfolgt wurde, eröffnete dabei einen Blick in den Übergang vom Mythos zur Offenbarung. Für den Mythos, für den das Bild im Vordergrund steht und eine Wirklichkeit darstellt, so daß man mit Recht von einer „Bildwirklichkeit" gesprochen hat, ist die Welt voller Götter[253]. Mensch und Gott stehen ganz nah beieinander; die Verbindung zwischen beiden bildet die Epiphanie, die somit ein Wesensmerkmal des Mythos wird. Da der mythische Mensch nur der Gegenwart lebt, ist Epiphanie für ihn bereits Erfüllung. Ein eschatologisches Denken ist ihm fremd. Antike und Alter Orient stimmen hierbei überein. Von dieser Sicht wird zugleich die überragende Stellung der Religion Zarathustras deutlich, die endzeitliche Züge aufweist.

Dem Mythos entgegengesetzt ist der Logos. Platon ist es, der die Erscheinungen „durchschaut" und durchdringt zum eigentlichen Sein. Der Welt der Erscheinungen steht nunmehr die Welt der Ideen gegenüber. Diese „Entdeckung des Geistes" bedeutet jedoch das Ende des Mythos[254]. Damit ist jedoch eine starke Niveausenkung aller mythischen Vorstellungen verbunden, wovon auch

[253] G. Söhngen, Symbol und Wirklichkeit im Kultmysterium, in: Grenzfragen zw. Theologie u. Philosophie IV. 1937, 43. Ders., Einige Vorbemerkungen zum Begriff des Mythos, in: Festschr. Steffes. 1954, 90ff.

[254] B. Snell, Die Entdeckung des Geistes. Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen. 1946.

der Begriff Epiphanie betroffen wird, und es ist daher sehr fraglich, ob man noch mit Recht von einem „reichsgeschichtlichen Mythos" der u. a. im Kaiserkult sich offenbart, sprechen darf, der in Wirklichkeit nichts mehr mit der alten mythischen Welt gemein hat[255].

Trotz dieser Entwicklung stirbt der Begriff „Epiphanie" nicht aus. Denn er steht letztlich über dem Mythos. Er erlebt sogar durch die Ausbildung des hellenistischen Kraftbegriffes einen neuen Aufschwung. So kann es kommen, daß im Neuplatonismus, besonders bei Plotin und Iamblichus, bei denen die Phänomene gegenüber dem Einen nur Schatten und Spiegelbilder sind, gerade dieses Eine in gnadenvollen Augenblicken geschaut werden kann. Freilich ist dies nur den Eingeweihten, dem Mystiker, möglich. Für die breite Masse des Volkes bewegt sich die Epiphanie in abergläubischen Bahnen.

Anders ist es dagegen im Alten Testament. Gott, der Herr Himmels und der Erde, bricht in unsere Welt ein. Seine Theophanie aber dient nicht dem flüchtigen Augenblicke, sondern ist heilsgeschichtlich ausgerichtet. Daher überwiegt bei ihr das Wort gegenüber dem Bild, das seinerseits als Lichterscheinung in der eschatologischen Epiphanie im Mittelpunkt steht. Von hier aus führt die Linie zum Neuen Testament. Die Christophanien mit ihrem komplexen Charakter des Sehens und Hörens sind wesentlich für den christlichen Glauben; so bildet die Damaskusstunde die große Wende im Leben des Paulus. Aber sie bedeutet für ihn letztlich nur eine Vorstufe, ein kurzes Aufleuchten, dem als Ziel die große Epiphanie am Ende der Tage folgt. Ähnlich verhält es sich bei dem Verfasser der Pastoralbriefe, nur mit dem Unterschiede, daß er bereits die historische Epiphanie weitgehendst im johanneischen Sinne als das sichtbar gewordene Wort versteht, ein Bedeutungswandel, der auch für unseren modernen Epiphaniebegriff maßgebend geworden ist.

Dem hellenistischen Judentum kommt das große Verdienst zu, das atl Offenbarungsgut in die Formen der antiken Umwelt gegossen zu haben. Aber während wir hier den Prozeß nur im allgemeinen verfolgen können, glauben wir bei der Ausbildung des biblischen ἐπιφάνεια in die Werkstatt eines genialen Sprachschöpfers

[255] Gegen E. Stauffer, Mythus und Epiphanie, in: Christus und die Cäsaren. 1948, 18ff.

schauen zu können, den nicht nüchterne Überlegung, sondern eigenes Erleben bei der Wahl dieses Wortes geleitet hat: dieser aber war der Apostel Paulus.

Damit schließt sich zugleich harmonisch der Kreis. Vom Wort waren wir ausgegangen, zum Wort kehren wir wieder zurück. Aber hinter den scheinbar so nichtssagenden Buchstaben des Wortes *ἐπιφάνεια* hat sich uns eine Welt voll religiösen Sehnens und Hoffens erschlossen, die Wirklichkeit wurde in der Menschwerdung des Logos und ihr Endziel erreichen wird, wenn „das Zeichen des Menschensohnes am Himmel erscheinen wird und alle Völker Ihn auf den Wolken sehen werden mit großer Macht und Herrlichkeit" (Mt 24, 30).

Biblisches Stellenverzeichnis (in Auswahl)

Altes Testament

Neues Testament

Autorenverzeichnis

Namen- und Sachverzeichnis